
SE TAIRE ET FAIRE


SE TAIRE
FAIRE



ÉCOLE DE MÉGARE.

BOURGES, IMPRIMERIE ET LITHOGRAPHIE DE P.-A. MANCERON.

ÉCOLE

DE

MÉGARE

PAR

Désiré HENNE,

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE,
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE.

« Ἡμμένοι μὲν εἰσιν, ἀλλ' οὐχ ἱκανῶς. »
Arist. *Phys. ausc.* I, 9.

« Διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική. »
Id. *Mét.* IV, 2.

PARIS.
CHEZ JOUBERT, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
RUE DES GRÈS, 14, PRÈS DE LA SORBONNE.

1843.

TABLE.

PREMIÈRE PARTIE.

Antécédents généraux de la philosophie d'Euclide.

—

DEUXIÈME PARTIE.

Philosophie d'Euclide.

—

TROISIÈME PARTIE.

L'école de Mégare après Euclide.

—



QUATRIÈME PARTIE.

Appréciation générale de la doctrine des Mégariques.

Ce qu'on va lire n'est pas le panégyrique d'Euclide; moins encore celui de son école. La place de l'école mégarique nous semble à jamais marquée parmi les écoles de second ordre, et il y aurait abus à inscrire le nom d'Euclide sur la liste des vrais grands hommes.

Toutefois, en considérant l'histoire générale des doctrines et le progrès continu de la pensée philosophique, on trouve que l'école d'Euclide a une très-grande importance. Si l'on demandait quelle est celle des écoles antiques qui s'est jetée avec le plus d'ardeur dans le mouvement de la philosophie contemporaine, celle qui se lie le plus étroitement aux écoles qui l'ont précédée, qui a le plus influé sur celles qui l'ont suivie, ce serait peut-être l'école de Mégare qu'il faudrait nommer. C'est qu'en effet elle touche à tout. Les plus grands noms de la philosophie grecque sont ceux de ses précurseurs, de ses alliés, de ses adversaires. Héritière de Parménide, fille de Socrate, elle a eu Platon pour élève, les écoles d'Elis et d'Erétrie pour appen-

dices; elle a lutté contre les successeurs d'Héraclite et de Démocrite, contre Aristote et contre Platon lui-même. Enfin, elle s'est perpétuée en deux de ses disciples dont l'esprit vit encore dans ce monde, Pyrrhon d'Elis, Zénon de Cittium.

Et ce ne sont pas là des coincidences purement curieuses, des synchronismes sans résultats. Il sera prouvé que l'école de Mégare a résumé, a combiné les doctrines de Socrate et de Parménide. Il n'est pas moins certain qu'elle a ouvert la voie à toutes les grandes écoles contemporaines. Citons quelques faits. Quel est le vrai centre de la philosophie platonicienne? C'est la théorie des idées. Or, avant Platon, Euclide, le maître de Platon, avait dit que toute réalité réside en certaines formes incorporelles et intelligibles, *νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη*, seules douées d'unité, d'identité, de permanence. De même, sur quoi reposent toute la physique et toute la métaphysique péripatéticiennes? Sur la distinction nécessaire et les relations essentielles de la puissance et de l'acte. Or, c'est un fait avoué d'Aristote lui-même, qu'avant lui les Mégariques avaient logiquement distingué l'acte et la puissance, et résolu d'après leurs idées systématiques la question des rapports qu'ils ont entre eux. Un autre titre de gloire d'Aristote, c'est d'avoir tiré de l'analyse des divers procédés de l'intelligence les lois de l'intelligence elle-même. Or, avant l'auteur de l'*Organum*, Euclide et les dialecticiens de son école s'étaient exercés sur ces matières, et c'est une re-

marque de Diogène de Laërte que Clinomaque de Thurium, l'un d'eux, est le premier qui ait écrit *sur les propositions*, les *prédicats et autres sujets de cette nature* (1). Le stoïcisme a les mêmes origines. D'abord, sa dialectique fut purement mégarienne. Bien plus, sa morale, ce qui fait sa gloire, n'a guère été que le commentaire d'un des principes d'Euclide. Et ce sublime commentaire, ce n'est pas Zénon qui l'a tout entier donné au monde; car, avant lui, Stilpon, son maître, avait ramené à l'impassibilité et à l'indépendance toutes les vertus du sage, et c'est Stilpon qui, après le pillage de sa maison, répondait au conquérant qui lui demandait l'état de ses pertes : *Je n'ai rien perdu, j'ai conservé tous les vrais biens*. Enfin, c'est à l'école de Mégare que Pyrrhon et Timon, deux de ses disciples, ont emprunté des armes, et l'on peut dire que les *motifs de suspension* si vantés dans l'école sceptique ne furent que la conclusion naturelle de l'éristique mégarienne. Fît-on peu de cas de ce dernier titre de gloire, il resterait vrai qu'avant Platon il était parlé de la théorie des idées, avant Zénon de l'ἀπάθεια de l'αὐτάρκεια, avant Aristote des lois de la logique et des relations de la puissance et de l'acte. Et c'est une seule école qui a l'honneur d'avoir devancé sur leur propre terrain le stoïcisme, le péripatétisme, le platonisme, c'est l'école de Mégare.

(1) « Κλεινόμαχος..... Πρῶτος περὶ ἀξιωμάτων καὶ κατηγορημάτων καὶ τῶν τοιούτων συνέγραψε ». *De Vita Philos.* II., 112.)

Allons-nous donc, par une contradiction singulière, élever l'école d'Euclide au-dessus de toutes les écoles? Allons-nous refaire l'histoire, traiter Platon, Aristote, Zénon en usurpateurs et en plagiaires, et déclarer nuls, après plus de vingt siècles, un des arrêts du genre humain? Tout cela est impossible. L'histoire appelle Zénon le fondateur du stoïcisme; elle laisse à Platon sa Théorie des idées, à Aristote sa *Métaphysique* et son *Organum*. L'histoire a raison. En effet, qu'importe qu'Euclide ait admis une certaine théorie des idées, si nécessairement cette théorie devait rester stérile, si l'école d'Euclide a fini par la renier, par la combattre? Qu'importe qu'il ait *logiquement* distingué la puissance de l'acte, si *essentiellement* il les identifie et les confond? Qu'importe qu'avec ses disciples il ait trouvé quelques-unes des règles de la logique, si c'est un autre qui a construit de ces matériaux informes un grand et impérissable monument? Qu'importe enfin qu'il ait posé le principe du stoïcisme, si ce principe, pour devenir fécond, a dû passer en des mains étrangères? L'inventeur d'une vérité n'est pas celui qui, par bonne fortune, en a recueilli quelques parcelles qu'il sème au hasard sans en connaître le prix. C'est celui qui l'a été ravir dans cette région supérieure où toute vérité réside et l'a montrée au monde avec la conscience de ce qu'elle vaut. Mais aux Mégariques il a manqué cette étendue d'esprit qui distingue la pénétration de la subtilité et cette vive intelligence de la vérité sans laquelle on n'est,



dans le plan de la Providence, qu'un instrument utile et non le bienfaiteur admiré du genre humain.

Nous l'avouons donc, parmi les écoles antiques celle d'Euclide a bien des supérieures. Mais presque toutes lui doivent une partie de leur gloire, et nulle d'entre elles n'a de plus illustres origines, une descendance plus illustre, des alliances et des rivalités plus honorables.

Ajoutons que nulle d'entre elles n'est moins connue ni plus difficile à connaître; car les anciens ont plus vanté l'école de Mégare qu'ils n'en ont exposé les doctrines, et long-temps parmi nous on s'est hâté de la condamner avant d'être certain de la bien comprendre. Vainement Cicéron l'avait appelée une grande école (1), on s'obstinait à n'en faire qu'une pépinière de disputeurs incorrigibles, et c'était chose convenue que de pareil lieu il n'avait dû sortir que d'audacieux sophismes et d'incroyables subtilités. Comme si une école de purs disputeurs était possible, comme si des êtres doués de raison se passionnaient sans motif et combattaient pour des chimères. Permis encore à l'auteur du *Voyage d'Anacharsis* de s'égayer aux dépens des Mégariques en quelques pages dont l'imagination fait tous les frais (2). Mais il est pénible de voir un esprit sérieux, un érudit tel que Brucker, ramener toute la

(1) « Megaricorum fuit nobilis disciplina » *Acad.* II, 42.
(2) *Ouvr. cit.* Voyage à Még.

doctrine d'Euclide, la doctrine d'un chef d'école à quelques minces pratiques de dialectique dont il s'épuise à trouver le sens (1). Du reste, les titres seuls des dissertations de cette époque (2) prouvent que l'erreur de Brucker est celle de tous ses contemporains.

Pour trouver un défenseur aux Mégariques, il faut aller jusqu'à la fin du dernier siècle. Ce fut alors que Spalding publia en Allemagne sa *Réhabilitation des philosophes de Mégare* (3). Le titre était hardi. L'auteur réussit à attirer sur ses protégés l'attention publique, mais non à vaincre le préjugé qui pesait sur eux. Même après Spalding, Tennemann reste l'adversaire des Mégariques. Il les accable de leur surnom d'*Eristiques*, il les représente comme des dialecticiens de second ordre, mal notés par les anciens, plus mal notés par les modernes, qui du reste, ajoute-t-il, ne les connaissent qu'imparfaitement (4). L'aveu est précieux. Il prouve la bonne foi de Tennemann. Prouve-t-il aussi son impartialité et son indépendance?

Quelques lignes font justice de toutes ces attaques. Elles sont du temps de Tennemann et d'un auteur français.

(1) *Hist. crit. Phil.* l. III, in Eucl.

(2) Guntheri, *Dissert. de Methodo disputandi Megarica.* Jen. 1707. — Hager, *Diss. de modo disputandi Euclidis.* Lips. 1736.

(3) *Vindiciæ philosophorum Megaricorum.* Berol. 1793.

(4) *Manuel d'Hist. de la Phil.* (Trad. fr. t. I, p. 157.) 1812.

« Nous nous étonnons de voir, dit cet auteur, qu'on se soit borné à décrire les instruments dont l'école de Mégare faisait usage, sans songer à exposer la doctrine pour le service de laquelle elle les employait » (1).

Ce système Mégarique dont M. Degérando soupçonnait l'existence, quelques critiques allemands ont essayé de l'exhumer, de le reconstruire. Schleiermacher (2), Heindorf (3), M. Deycks (4), Ritter (5), se sont tour-à-tour mis à l'œuvre. L'école de Mégare est devenue l'objet d'une étude sérieuse, approfondie. Des découvertes ont été annoncées, on a puisé à des sources nouvelles, de savantes discussions se sont engagées, et elles durent encore. Étrangère à ce mouvement, la France en ignorerait jusqu'à l'existence, si un professeur illustre n'avait popularisé parmi nous les travaux de Schleiermacher (6). Mais ce qui s'est fait en Allemagne depuis vingt ans, ce qu'on a opposé aux conclusions de Schleiermacher, ce qu'on a dit pour les défendre, le pour et le contre, en un mot, nous l'ignorons,

(1) *Hist. Comp. des Syst.* (T. II, p. 196) 1822.

(2) *Einleitung zum Sophisten*, p. 134 et suiv.

(3) *Notes sur le Sophiste*, p. 381.

(4) *De Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis.* 1827.

(5) *Bemerkungen uber die Philosophie der Megarischen Schule* (Rhein. Mus. deuxième ann., 3e part., p. 295.) 1828.

(6) *Œuv. compl. de Platon*, trad. franç. par V. Cousin, T. XI, p. 517, not.

et c'est précisément ce qu'il importerait de connaître.

Il importerait encore bien plus de réunir en un corps de doctrine les divers dogmes qu'une saine critique peut rapporter aux Mégariques, et d'arriver, s'il est possible, à la reconstruction de tout leur système.

Il me semble que, sous ce rapport, la critique Germanique n'a pas été heureuse. Les dissertations de M. Deycks et de Ritter, les dernières que l'Allemagne ait produites, sont les seules où l'histoire des Mégariques soit embrassée dans son ensemble (1). Ce qui manque à ces excellens travaux, ce ne sont pas à coup sûr les vues ingénieuses, les détails précieux d'érudition. N'y pas reconnaître tous ces mérites, de notre part, ce serait de l'ingratitude. Mais M. Deycks croit trouver partout des allusions à la doctrine mégarique. Il entasse pêle-mêle les prétendus matériaux du vieil édifice, et au moment de le reconstruire, il se trouve arrêté par des impossibilités manifestes. Dans Ritter, au contraire, tout est lié, tout se tient. Mais à quel prix? l'originalité mégarique a disparu. Euclide le socratique n'est plus que le copiste de Parménide, et son école qu'un appendice de l'école d'Elée. Puis, dans une exposi-

(1) J'ai eu sous les yeux ces deux ouvrages. Schleiermacher et Spalding m'ont manqué. Je n'en puis parler que d'après les écrivains postérieurs, surtout d'après M. Deycks, qui les cite et les résume sans cesse.

tion générale, le savant historien confond les disciples et le maître, les premiers et les derniers disciples. Il ne fait de tous qu'une seule personne, il prête à tous la doctrine de chacun.

C'est pourtant une vérité reconnue de Ritter lui-même (1), qu'à partir d'Euclide, l'école de Mégare marche au scepticisme par une série de négations continue. Donc, toute l'école est dans son chef. Le chef n'est pas tout entier dans son école. Il la domine et la dépasse par ses doctrines. Il faut qu'il la domine et s'en distingue dans une histoire fidèle et régulière.

La philosophie d'Euclide est le centre de ce travail. Nous en cherchons les origines dans la vie de son auteur, dans les systèmes antérieurs d'où elle est issue. Nous l'étudions en elle-même et sous toutes ses faces : dans la méthode qui la contient en puissance, dans la métaphysique qui la constitue, jusque dans les procédés dialectiques destinés à la défendre ou à la faire valoir. Nous la suivons dans l'école mégarique, nous en marquons les transformations et les altérations diverses et après avoir éclairé les principes du maître par les conséquences que le temps en a fait sortir, nous essayons d'apprécier la doctrine de l'école entière. Tout est donc contenu dans ces quatre questions : D'où vient la doctrine d'Euclide? En quoi consiste-t-elle? Quelles furent ses destinées? Quelle en est la valeur? Chacune de ces

(1) *Histoire de la Phil. anc.* t. II, p. 111.

questions est nécessaire et elles sont les seules possibles. L'ordre dans lequel elles sont énoncées est l'ordre de la logique. Ce sera celui de ce travail, le premier qu'on ait écrit en notre langue sur cette matière si difficile.

PREMIÈRE PARTIE.

Antécédents généraux de la doctrine mégarique.

CHAPITRE I[er].

DE LA VIE ET DE L'ÉCOLE D'EUCLIDE.

Ce n'est pas dans les écrits des contemporains d'Euclide, pas même dans ceux de Platon et de Xénophon, ses immortels condisciples, qu'il faut chercher l'histoire de sa vie. Xénophon ne l'a pas nommé. A peine a-t-il nommé Platon (1). Peut-être répugnait-il à l'auteur des *Mémoires* de reconnaître pour vrai socratique quiconque ne jurait pas sur la parole du maître. Platon était à l'abri de pareils scrupules. D'ailleurs, en des temps malheureux, il avait reçu d'Euclide des leçons et un asile. C'est

(1) On n'en trouve qu'une mention indirecte. *Mem.* III. — C'est Diogène qui fait cette remarque (*In Plat.* III.)

par un double souvenir qu'il s'est acquitté de cette double dette (1). Mais le futur auteur de la *République* avait d'autres destinées que celles de biographe. La vie et la mort de Socrate, toutes grandes qu'elles sont, n'ont pu l'arrêter qu'à son début.

Les écrivains postérieurs ne sont guère plus explicites sur cette matière. A peine nous ont-ils transmis quelques traits de mœurs, quelques détails d'éducation. C'était peut-être toute la vie d'Euclide. C'est du moins ce qu'il nous importe le plus d'en connaître.

Le premier maître d'Euclide ne fut pas Socrate. De bonne heure, il lut Parménide, s'inspira de ses écrits, se passionna pour ses doctrines (2). Plus tard, il vint à Athènes chercher d'autres leçons. Socrate eut peu de disciples plus éminents (3), il n'en eut pas de plus dévoués. On voit dans Platon qu'Euclide déjà fixé à Mégare n'avait pu se priver des entretiens de Socrate, et faisait pour l'entendre de fré-

(1) *Phédon*, prol. — *Théétèt*. Ibid.

(2) « Τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο », dit son biographe. M. Deycks, qui connaît ce texte, n'en écrit pas moins « *De juventute Euclidis primisque studiis nihil constat. Adolescens ad Socratem pervenit* ». (*Ouv. cit.* p. 5.) Ritter a fort bien vu qu'Euclide devait être rangé parmi les plus anciens et les plus âgés des disciples de Socrate. (*Rhein. Mus. p.* 298.) (*Hist. de la Ph. anc. t.* II, *p.* 109). L'erreur de M. Deycks a eu des suites. On le verra bientôt.

(3) Euclide fut avec Eschine, Phédon et Aristippe, le plus distingué des Socratiques appelés *les Dix*. (*D. L. in Æschin.*)

quents voyages à Athènes (1). Il s'y rendit le jour fixé pour l'exécution de la sentence (2). Il assista aux derniers moments de son vieux maître et recueillit ses dernières comme ses plus sublimes paroles.

Dans Aulu-Gelle, ce dévouement est bien autrement merveilleux. C'est au milieu de la nuit, au péril de sa tête, sous un vêtement de femme qu'Euclide pénètre dans Athènes dont l'entrée est interdite à tout Mégarien. Il converse quelques instans avec Socrate et s'en retourne à Mégare à la pointe du jour (3).

Le véritable auteur de ce récit, le platonicien Taurus, essayait, dit-on, de ranimer par l'exemple d'Euclide le zèle défaillant de ses disciples. Le grave philosophe aurait-il cru que pour être utile on pût se dispenser d'être véridique, et qu'on suppléât à l'exactitude historique par la droiture des intentions? Même alors, il serait assez prouvé que l'admirateur de Parménide n'ôta rien au fervent disciple de Socrate.

Euclide profita de cette double influence et ne fut subjugué ni par l'une ni par l'autre. Parménide l'eût renié comme coupable de timidité, c'est-à-dire de tempérance et de bon sens. C'eût été le reconnaître pour vrai socratique. D'un autre côté, sous les

(1) *Théétèt.* Prol.—Voyez seconde part., ch. II de ce travail.

(2) *Phédon.* Init.

(3) *Noct. Att.* — VI, 10.

yeux mêmes de Socrate, le disciple des Éléates se trahit mille fois par je ne sais quelle ardeur pour la dispute, je ne sais quel penchant à la subtilité.

» Euclide, dit un jour Socrate, tu sauras vivre avec des sophistes, jamais avec des hommes » (1).

Cet arrêt dont l'extrême sévérité ne témoignait peut-être que d'une extrême bienveillance, n'empêcha pas Euclide de tenter l'expérience en fondant à Mégare une école de philosophie.

L'expérience ne confirma pas d'abord la prédiction. On vit bien le nouveau maître se porter sur la place publique (2), lancer le défi à ses adversaires, et, comme ses devanciers, mettre la dialectique au service de ses dogmes. Mais les questions qu'il agita furent les plus importantes, comme les plus ardues de la métaphysique : qu'est-ce que l'être et le non-être? Qu'est-ce que l'un et le multiple? Qu'est-ce que le bien et le mal ? Quels sont les rapports de l'un avec le bien et avec l'être ? Tous ces problêmes à jamais redoutables, quoique depuis tant de siècles ils aient eu le privilége d'exercer et de fatiguer tant de nobles intelligences, Euclide osa les aborder, osa les résoudre dès son début. Bientôt il vit se presser à ses leçons, non les sophistes qu'avait annoncés Socrate, mais les plus illustres disciples de Socrate

(1) D. L. *in Socrat.*

(2) Dans le *Théétète*, Terpsion s'étonne de ne pas avoir trouvé Euclide sur la place publique. Euclide répond qu'il n'était pas à Mégare.

lui-même. Ce fait tient une trop grande place dans la vie d'Euclide et dans l'histoire entière de la philosophie, pour qu'on ne nous permette pas d'y insister un instant.

C'était trop peu de la mort de Socrate pour suffire à la sécurité du vieux polythéisme et aux vengeances de l'irritable démocratie d'Athènes. Frappé de mort en sa personne, le maître vivait en ses disciples, et l'expérience semblait avoir appris tout ce qu'un Socratique pouvait produire de maux. Critias, avant d'être le fléau d'Athènes, avait pris les leçons de Socrate. Alcibiade le sacrilége s'était formé à la même école (1). Il n'en fallait pas tant à la toute-puissante multitude pour juger dignes de ses fureurs quelques hommes éminents dont les vertus protestaient contre cette injuste solidarité. Les Socratiques s'enfuirent d'Athènes. Il y allait de leur vie. La plupart vinrent à Mégare, dans la maison d'Euclide, où les attendait, avec l'hospitalité la plus généreuse, un enseignement qui devait rappeler celui de Socrate. Parmi eux se trouvait Platon. En deux endroits Diogène l'atteste et cite pour garant de son témoignage Hermodore le platonicien.

« D'après Hermodore, dit-il, ce fut chez Euclide que Platon et les autres Socratiques se réfugièrent après la mort de Socrate, parce qu'ils redoutaient *la cruauté des tyrans* » (2).

(1) Xénoph. *Mem.* I, 2, nº 12.

(2) Il y a ici anachronisme évident; à moins que ces tyrans



Et ailleurs :

« A vingt-huit ans, dit Hermodore, Platon vint à Mégare entendre Euclide avec quelques disciples de Socrate (1). »

Les leçons du maître firent assez d'impression sur le disciple, s'il est vrai, comme l'a pensé Schleiermacher (2), que ce soit à Mégare ou sous l'influence des doctrines mégariques que Platon ait composé ses dialogues éristiques; s'il est vrai surtout, comme nous le démontrons plus loin, que dans la doctrine d'Euclide était contenu le germe déjà fécond de la théorie platonicienne des idées.

A partir de ce début, l'école de Mégare n'avait plus qu'à descendre. En butte aux attaques des écoles rivales, elle s'aperçut que sa principale force lui venait des doctrines exclusives qu'elle combattait. Pour mieux se défendre, elle attaqua ses adversaires; elle les frappa au cœur pour les forcer à lâcher prise. C'est ainsi qu'avait fait Zénon. Mais dans l'école d'Elée, Zénon n'avait été que l'auxiliaire de

ne fussent les démagogues qui, en 402, avaient renversé les Dix. M. Deycks ajoute un mot qui rend impossible toute interprétation de ce genre : « *Reliquos Socraticos atque ipsum quoque Platonem triginta tyrannorum metu ad eum affluxisse ferunt.* (*Ouv. cit.*, p. 5.) On verra que cette erreur a eu des suites.

(1) Id. *in Plat.* III.

(2) *Einleitung zum Sophist.* — Socher va beaucoup plus loin et prétend que tous ces dialogues sont l'œuvre d'un Mégarique. Socher a raison ; mais ce Mégarique, c'est Platon lui-même.

Parménide. Toujours l'enseignement dogmatique avait précédé et dominé la réfutation (1). L'école de Mégare, dans sa lutte contre l'empirisme, sembla peu à peu mettre en oubli ses propres doctrines, et bientôt, infidèle à elle-même, livrée à la dispute sans profit pour la science, on la vit se perdre dans les subtilités de la sophistique et justifier comme à plaisir la sévère prédiction de Socrate. Alors les satiriques se mirent en verve. Diogène de Sinope s'habitua à dire la bile (χολή), et non l'école (σχολή) d'Euclide (2). Un siècle plus tard, Timon, l'impitoyable adversaire de tous les Socratiques, s'écriait encore de sa voix mordante :

« Je n'ai nul souci de tous ces conteurs, ni de leurs pareils; nul souci de Phédon, ni de ce disputeur d'Euclide qui souffla aux Mégariens la rage de la dispute (3). »

Sans doute, de telles appréciations sont un peu suspectes. En bonne justice, le sillographe ne pouvait faire grâce à Euclide. Il n'avait fait grâce ni à Socrate, ni à Platon. Et quant au disciple d'Antisthène, peut-être trouvait-il plus facile d'étaler aux yeux de la foule sa superbe indigence que de mé-

(1) V. le *Parménide.*
(2) D. L. *in Diog.* VI.
(3) Id. *in Eucl.* II.
« Ἀλλ'οὔ μοι τούτων φλεδόνων μέλει· οὐδὲ γὰρ ἄλλου
Οὐδενὸς, οὐ Φαίδωνος, ὅςτις γε μὲν, οὐδ'ἐριδάντεω
Εὐκλείδου Μεγαρεῦσιν ὃς ἔμβαλε λύσσαν ἐρισμοῦ. »

nager un rival qu'il savait redoutable. Mais un juge d'une autre sorte confirmait cette sentence; car, jusque dans le langage de la multitude, à l'ancien nom de Mégariques s'était substitué le triste surnom de disputeurs (ἐριστικοί). (1)

Telle fut du vivant même d'Euclide la destinée de son école. Ce qui la perdit, ce ne fut pas l'esprit d'aigreur. Euclide est cité pour l'aménité de son caractère, et il en avait donné une preuve (2). Mais il est écrit que toute intelligence partie de l'abstraction pure doit aboutir à la pure dialectique, et, avec le temps, à de pures frivolités. Seulement, nulle école n'est si vite arrivée au terme que celle d'Euclide, parce qu'elle ne faisait que continuer l'œuvre déjà avancée de Parménide, et parce qu'à sa tendance naturelle s'ajouta, avec l'entraînement des circonstances, l'impulsion d'une école étrangère.

Un philosophe qui a passé sa vie dans les combats de la parole, n'a dû guère trouver le temps d'écrire. Aussi n'attribue-t-on à Euclide que six dialogues : la *Lamproie*, l'*Eschine*, le *Phénix*, le *Criton*, l'*Alcibiade*, l'*Amant* (3). Encore Panétius en suspec-

(1) Id. *Ibid.*

(2) Un jour, son frère, transporté de colère, lui dit : « Que je meure, si je ne me venge ». « Et moi, dit le philosophe, si je ne parviens à te calmer et ne te force à m'aimer encore ». Il est clair que ce n'est pas par le cœur qu'un tel homme devait faillir.

(3) D. L. *In Euclid.* pass. cit.



tait-il l'authenticité (1). Nous avons perdu avec ces textes le droit d'avoir un avis sur cette question. Mais nous savons que Panétius contestait aussi l'authenticité du *Phédon* (2), ce qui dispense de croire à son infaillibilité. D'un autre côté, les socratiques ayant pour habitude d'écrire des dialogues, il serait étrange qu'Euclide n'eût pas suivi le commun usage. Quoi qu'il en soit, il reste probable que ces ouvrages contenaient ce que nous cherchons laborieusement mais inutilement ailleurs, une exposition quelconque de la doctrine mégarique. Sous ce rapport, nous ne saurions trop en regretter la perte. C'eût même été pour nous une bonne fortune d'y trouver l'indication précise de certaines dates que nous ne déterminons que par conjecture. Ce sont celles de la naissance d'Euclide et de la fondation de son école.

L'opinion commune est que l'école de Mégare ne fut fondée qu'après la mort de Socrate. (3) Cette opinion nous semble manquer de base. On sait en effet que, du vivant même de Socrate, Euclide, déjà fixé à Mégare, s'y adonnait à la philosophie (4). Or, concevrait-on qu'un dialecticien n'eût pas cherché à propager des doctrines qui lui étaient chères? Ce n'est pas en Grèce que la conviction, lorsqu'elle est ar-

(1) Id. *In Æschin.* II.

(2) *Anthol.* I, 14, p. 65. *éd H. Ét.*

(3) Tennem. *Man.*, t. I, p. 157. — Ritt. *Hist. de la Phil.*, t. II, p. 108. — *Deycks, ouv. cit.* p. 6.

(4) Plat. *Théét.* Voy. *Seconde Partie.* Ch. I. de ce travail.

dente, reste muette et solitaire, ce n'est pas dans l'antiquité qu'elle trouve, pour se répandre au-dehors, un autre langage que la parole. Dès le temps de Socrate, Euclide faisait donc à Mégare ce qu'en des lieux divers avaient fait tous ses devanciers; il parlait, il enseignait en public, par conséquent il avait des disciples et une école. D'ailleurs, le maître que Platon et les Socratiques allaient entendre pouvait-il être un chef d'école improvisé? Il me semble que, pour rallier à soi de pareils hommes, pour s'en faire écouter même après Socrate, il fallait l'ascendant d'une parole déjà exercée, le prestige d'un nom déjà célèbre. Ainsi, l'école de Mégare, contemporaine de Socrate, serait incontestablement la plus ancienne des écoles qui tirent de lui leur origine, et c'est pour cette raison peut-être qu'Hippobotus, dans son livre des *Sectes* (1), l'avait placée avant toutes les autres.

A son tour, l'époque de la naissance d'Euclide et même la chronologie de sa vie tout entière seraient déterminées, s'il fallait ajouter foi à la célèbre histoire de ses voyages nocturnes. En effet, on lit dans Thucydide que l'exclusion des Mégariens figura parmi les griefs formulés contre Athènes dans l'assemblée générale présidée par Archidamus en 432 (2). Euclide, déjà disciple de Socrate, ne pouvait avoir alors moins de 25 à 30 ans. Il en avait

(1) D. L. *Ouv. cit.* introd.

(2) Thucyd. *Guer. du Pélopon.*, I, 139.

donc de 57 à 62 lorsqu'en 400 il allait à Athènes entendre Socrate et rédigeait par écrit une de ses conversations (1); de 63 à 68, lorsque cinq ans plus tard (2), il franchissait, pour accompagner Théétète, la double distance de Mégare aux *Figuiers sauvages* (3). Malheureusement, ce zèle de jeune disciple et ces laborieuses politesses ne vont guère à pareil âge. Puis, Socrate continuait donc pendant la nuit son pénible ministère de la place publique; il permettait donc à Euclide de braver, au péril de sa vie, un décret qu'il n'eût pas violé pour sauver la sienne (4); enfin, Platon, l'hôte et l'ami d'Euclide, n'avait donc tant rabaissé ce dévouement héroïque que pour ménager au philosophe Taurus l'occasion de tout réparer, de tout agrandir (5)!

(1) *Théét.* Voy. Seconde part., ch. I. de ce travail.

(2) La bataille dont il s'agit dans le *Théétète* doit être celle que les Grecs confédérés livrèrent aux Spartiates sur les confins de la Corinthie en 395 ou 394. D'ailleurs, il ne faut pas oublier que Théétète qui se distingue dans la bataille n'était qu'un enfant lors de la mort de Socrate en 400. *Voy.* Plat. *Théét.* init.

(3) Cinq ou six lieues en tout. *Voy.* Plat. *pass. cit.* — Paus. *Att.*, XXXVIII. — Bart. *Voyag. d'Anach.*

(4) Voy. le *Criton.*

(5) M. Deycks croit au récit d'Aulu-Gelle, précisément parce qu'il est parlé dans le *Théétète* des fréquents voyages qu'Euclide faisait à Athènes. Nous avouons ne rien comprendre à cette argumentation. Ailleurs, M. Deycks pense qu'Euclide était de même âge que Platon. Or, Platon étant né en 429, il en résulte qu'Euclide se dévouait 3 ou 4 ans avant que de naître.

Après cela, comment s'étonner de la réserve d'Aulu-Gelle (1), et de l'incrédulité de certains critiques modernes (2)? On soupçonnerait que de si beaux exemples faisaient peu d'impression même quand le professeur Taurus n'aurait pas dit que de son temps c'étaient les philosophes qui, pour donner leurs leçons, couraient à la porte des jeunes gens riches, qu'on les y trouvait assis presque jusqu'à midi, attendant qu'on voulût bien leur ouvrir et que leurs disciples eussent cuvé au lit tout le vin de la nuit (3).

En l'an 400, Euclide avait eu le temps de s'initier successivement à la doctrine de Parménide et à celle de Socrate; et il n'était plus jeune, puisqu'il se voyait environné de disciples parvenus à l'âge viril. Mais tout prouve qu'il était loin de la décrépitude. Si l'on place la naissance d'Euclide vers l'an 440 avant notre ère, on satisfera à toutes les convenances historiques, et l'époque de sa maturité sera celle de sa plus grande gloire.

Une question plus importante est celle de savoir quelle fut la patrie d'Euclide. Il n'est même pas permis de la poser s'il faut prendre à la lettre ces pa-

(1) Voici ses propres paroles : « *Ista re animos Juvenum expergebat Euclidem quam dicebat Socraticum factitasse* ». Ce n'était donc qu'une anecdote à l'usage particulier du professeur Taurus.

(2) Ritter se borne à émettre un doute. *Rhein Mus. p.* 298. Spalding nie absolument. *Vind. Megaric.* p. 3. not.

(3) Aul. Gell. *Noct. att.* pass. cit.

roles de la version de Ficin : *Megarenses Euclides et Terpsio*. Pour en juger, qu'on lise dans le *Phédon* le court passage que nous croyons pouvoir traduire ainsi :

Echécrate. « Y avait-il des étrangers (*dans la prison de Socrate, le jour de sa mort*) ? »

Phédon. « Oui, le Thébain Simmias, et Cébès et Phédondès. *De Mégare étaient venus Euclide et Terpsion.* »

Ech. « Quoi ! Aristippe et Cléombrote n'y étaient donc pas ? »

Phéd. « Non vraiment, on les disait à Egine (1). »

Ainsi, Socrate condamné à mourir avait trouvé des disciples fidèles, mais aussi quelques ingrats. Ce contraste, Platon le marque en deux mots et ces deux mots valent un magnifique éloge et une violente invective (2). Sans doute, si l'on suppose que Μεγαρόθεν veut dire ici ce qu'on exprime d'ordinaire par Μεγαρεῖς on aura au lieu d'une mention honorable un acte de naissance en forme. Mais est-ce la peine de faire violence à la langue pour substituer à une intention délicate un pur détail de statistique digne au plus d'un froid et pesant

(1) EX. « Ξένοι δέ τινες παρῆσαν ; » ΦΑΙ. « Ναί. Σιμμίας τέ γε ὁ Θηβαῖος καὶ Κέβης καὶ Φαιδώνδης καὶ Μεγαρόθεν Εὐκλείδης τε καὶ Τερψίων ». EX. « Τι δὲ ; Ἀρίστιππος καὶ Κλεόμβροτος παρεγένοντο ; » ΦΑΙ. « Οὐ δῆτα, ἐν Αἰγίνῃ γὰρ ἐλέγοντο εἶναι ». p. 376, B.

(2) Voyez le Commentaire de Démétrius de Phalère qui détermine le sens de tout ce morceau.

chroniqueur ? Concluons donc, sauf le respect dû à l'académie Florentine, que Ficin a manqué à son exactitude ordinaire, et, pour excuser ce qu'un pareil jugement aurait de téméraire, ajoutons que de tous les historiens qui se sont prononcés sur la patrie d'Euclide, pas un seul n'a invoqué le nom de Platon.

Ce que Platon ne dit pas mille autres le disent; car, depuis Cicéron, on s'accorde assez à reconnaître qu'Euclide est né à Mégare. Mais, avant Cicéron, la question paraissait moins claire et l'unanimité des disciples ne se retrouve pas parmi les maîtres. Écoutons Diogène:

« Euclide, dit-il, était de Mégare sur l'Isthme, ou de Géla selon quelques auteurs, comme dit Alexandre dans ses *Successions* (1) »

Ainsi, un siècle avant notre ère, un des plus savants hommes de l'antiquité, Alexandre Polyhistor, se bornait à recueillir sur la patrie d'Euclide des assertions contradictoires. Les modernes ont tenté de les concilier entre elles.

Brucker soupçonne (2) qu'Euclide a dû naître à Mégare d'une famille de Géla. D'autres diront à Géla d'une famille de Mégare; car dans la région des pures conjectures, toutes les combinaisons sont également légitimes, c'est-à-dire également arbitraires.

(1) *In Eucl.*, pass. cit.
(2) *Hist. Crit. Phil.*, t. 3, in Euclid.

M. Deycks est plus précis, je n'oserais dire plus heureux. Il y avait dans l'antiquité, dit-il, outre Euclide le socratique, un Euclide bouffon γελοῖος dont il est question dans Athénée. Quelque copiste très-ancien aura écrit γελῷος, et voilà comment les écrivains postérieurs, y compris Alexandre, auront fait d'un bouffon un philosophe de Géla (1).

Il ne manque qu'une chose à cette ingénieuse conjecture; c'est qu'il ait existé un Euclide bouffon. Athénée, dont on invoque le témoignage, a bien parlé d'un Εὐκλείδης σεῦτλον (*Euclide la poirée*) (2), mais pour le surnom de γελοῖος nous n'en trouvons de trace que dans M. Deycks. C'est pour nous un motif d'admirer tout ce que peut l'imagination d'un homme habile, mais non pas de croire à l'existence d'un nouvel Euclide ni aux erreurs d'Alexandre Polyhistor.

Toutefois, avec Brucker et avec M. Deycks, nous regardons comme un fait incontestable qu'Euclide est né à Mégare. Dès l'origine, ce fait fut l'objet de la croyance dominante, bientôt après de la croyance universelle. Et cette croyance est restée dans les écoles depuis Cicéron et Strabon (3) jusqu'à Aulu-Gelle (4), jusqu'à Suidas et Étienne de Byzance (5),

(1) *Ouv. cit.*, p. 4.
(2) *Deipnos.* VI, 4.
(3) Cic. *Quæst. Acad.* II, 42. — Strab. IX, 1.
(4) *Noct. Att.*, pass. cit.
(5) Suid. V. Εὐκλείδης. Steph. Byz., *de Urb.* V. Μέγαρα.

jusqu'aux derniers historiens de la philosophie (1). Pour infirmer tant de témoignages, ce n'est pas assez de quelques dissidents dont les noms mêmes sont inconnus. Le temps a fait justice de ces opinions individuelles ; bonne justice, selon toute apparence, car il n'y a point eu d'appel.

Mais si Euclide est né à Mégare, à Mégare où il a fondé son école, où il est né de nouveau pour la postérité et pour la gloire, comment un seul historien, fût-ce un historien de Sicile, a-t-il pu le supposer originaire de Géla?

Ce n'est pas tout. Il est évident que par ses tendances, par son esprit, par ses doctrines, Euclide procède de Parménide, et se rattache à cette grande famille spiritualiste dont la forte influence se concentra en Italie et en Sicile. Or, au cinquième siècle avant notre ère, lorsque la guerre, c'est-à-dire l'isolement était partout; lorsqu'on naissait ici pour un sensualisme grossier, là pour un spiritualisme intempérant, est-ce à Mégare, ville de commerce et d'industrie, préoccupée des seuls intérêts de ce monde, que pouvait naître spontanément un Éléate?

Cette difficulté est si grave, que pour la résoudre Alexandre d'Aphrodisée en était venu à supposer que Zénon d'Élée avait enseigné à Mégare. Mais, fût-

(1) Tennem. *Man.* t. I, p. 157. — Ritter semble vouloir laisser la question indécise en se bornant à dire qu'Euclide vécut à Mégare. (*Hist. de la Phil. anc.*, t., II, p. 108.)

elle aussi fondée qu'elle l'est peu, cette hypothèse ne suffirait pas à résoudre le problème. Car, même à Athènes où avait rétenti la parole de Parménide, Platon lui-même, long-temps après Euclide, n'osait encore s'aventurer dans les sentiers inexplorés de l'Eléatisme et plaçait dans la bouche de son maître cet aveu de sa propre insuffisance :

« Parménide me paraît, comme dit Homère, *à la fois vénérable et redoutable.* J'ai conversé jadis avec ce grand homme. J'étais alors bien jeune et lui bien vieux, et il m'a paru doué d'une profondeur tout-à-fait extraordinaire. *J'ai donc grand peur que nous ne comprenions point ses paroles, et moins encore sa pensée.* » (1)

Voudra-t-on maintenant que Mégare fût plus favorisée qu'Athènes, Euclide plus clairvoyant que Platon? De toutes ces prémisses, on peut tirer cette conséquence que ce n'est point à Mégare qu'Euclide a passé sa première jeunesse. Si c'est à Géla, tout s'éclaircit et tout s'explique.

Élevé à Géla, Euclide a vécu au pays de l'idéalisme, en face d'Élée, en face des républiques de la grande Grèce, au milieu des souvenirs encore vivants de Pythagore et de Parménide. Sous de telles influences, comment ne serait-il pas devenu ce qu'il a été?

Élevé à Géla, Euclide a dû en paraître originaire. Les hommes célèbres ont pour patrie tous les lieux

(1) *Théét.*, pass. cit., p. 131, G.

qu'ils ont remplis de leur gloire. Sept villes en Grèce se disaient la patrie d'Homère. Hésiode de Cumes est appelé le vieillard d'Ascra. N'avons-nous pas aussi un Grégoire de Tours né en Auvergne, un saint Anselme de Cantorbéry né en Piémont?

Le séjour d'Euclide à Géla est donc pour l'intelligence de ses doctrines et l'interprétation de certains témoignages un fait nécessaire que la logique semble imposer à l'histoire.

Voilà tout ce que nous savons de la vie d'Euclide, et cela suffit. Quand on a vu qu'il naquit à Mégare environ 440 ans avant notre ère; qu'il se pénétra des doctrines de Parménide avant de prendre place parmi les meilleurs disciples de Socrate; qu'à la mort de son maître il donna asile à Platon et aux Socratiques chassés d'Athènes; enfin, quand on sait la direction qu'il imprime à son école, n'a-t-on pas toute une vie de philosophe? Le fondateur de l'école mégarique n'a pas donné des lois aux républiques voisines, n'a pas été le conseiller ni le précepteur des rois. Étranger aux gloires comme aux agitations de la politique, les événements de sa vie sont ses idées; c'est en ses doctrines qu'il faut le connaître.

CHAPITRE II.

ORIGINES PHILOSOPHIQUES DE LA DOCTRINE MÉGARIQUE.

Pour bien comprendre la doctrine mégarique, il faut n'y pénétrer que par degrés en traversant les systèmes divers dont elle implique l'existence.

La philosophie n'a qu'une question; c'est celle-ci : que savons-nous? Ou mieux, qu'existe-t-il? L'être un et multiple, l'être en lui-même et en toutes choses avec l'infinie variété de ses manifestations et de ses puissances, voilà ce que cherche la science actuelle. C'est aussi ce qu'avaient cherché tous les prédécesseurs d'Euclide, mais par des voies bien différentes.

Les uns n'acceptant de réalités que celles du monde sensible, avaient défini l'être ce que la main touche et ce que l'œil voit. C'étaient *ces enfants de la terre* dont parle Platon, *ces hommes semés par Cadmus, qui ne savaient qu'embrasser grossièrement de leurs mains les pierres et les arbres qu'ils rencontraient* (1). »

(1) *Sophist.* pass.

Or, pour les sens, rien n'est stable, rien n'est un. On dirait que la réalité sensible, sous le regard même qui la contemple, à chaque instant défaille et renaît à chaque instant. Or, si c'est là tout ce qui existe, c'en est fait de l'existence même; car la permanence et l'unité sont les formes essentielles de l'être. A quoi venait donc aboutir cet aveugle matérialisme des physiciens d'Ionie? A la négation absolue de l'être, à une impossibilité logique, à une contradiction.

Ailleurs, on avait d'autres tendances et l'on rencontrait d'autres écueils. On faisait taire les sens, on s'isolait dans les hautes sphères de la pensée pure, on spéculait sur les pures idées de l'intelligence et, certains principes une fois posés, on poussait, sans s'étonner, jusqu'aux extrêmes conséquences. Or, du moment que l'esprit se laisse emporter à son activité aventureuse jusqu'à perdre de vue toutes les vivantes réalités de ce monde, la science est compromise et le genre humain menacé de quelque monstrueuse erreur. C'est un logicien qui a dit qu'il n'y a qu'une seule substance dont les esprits et les corps sont les attributs; un autre, qu'il n'y a ni esprits, ni corps, mais seulement des idées. Déjà, par cette voie périlleuse, les logiciens de l'antiquité avaient été conduits à un abîme.

L'être, c'est ce qui est; avait dit Parménide. Ce qui n'est pas l'être s'appelle non-être, et le non-être n'existe pas. Donc, l'être existe seul; donc il est tout, donc il est un. Et puisqu'il est tout, il est

immuable et continu, il est parfait et éternel. La pensée qui le contemple ne fait qu'un avec lui-même.

Quant au monde multiple dont parle le vulgaire, il n'engendre que des opinions trompeuses. Le sage en détourne sa pensée, car il n'est pas (1).

Ainsi, à cet univers dont la permanence n'exclut pas la vie, dont l'harmonie implique la variété, la raison spéculative substituait l'unité absolue qui se contemple elle-même dans les muettes profondeurs de son essence inaccessible, un Dieu sans monde possible, une forme vide, une abstraction. Arrivé là le raisonnement s'arrête, mais le genre humain proteste et le bon sens réclame. L'être du genre humain, ce n'est pas plus l'unité morte de Parménide que les mobiles fantômes des Ioniens; c'est l'être complet, l'être vivant et animé; non pas l'être sans la vie, ou la vie sans l'être.

Il fallait donc réconcilier la spéculation et l'expérience, les sens et la raison. Plusieurs bons esprits le tentèrent. L'unité et la variété, dirent-ils, sont partout en présence dans la nature. Le monde vit de la lutte de deux principes ennemis. De l'un, vient la perpétuelle mobilité des choses; de l'autre, leur uniformité et leur constance; et par-là, tout est expliqué.

Disons mieux : tout devient inexplicable. En effet, qu'est-ce que l'univers ? Est-ce l'assemblage désor-

(1) Parmenid. *Frag.* Fulleb. pass.

donné d'élémens hétérogènes? Est-ce le pêle-mêle de toutes choses? S'il en est ainsi, acceptons la théorie du double principe. Mais si, comme on le pense, il y a en ce monde quelque beauté; si l'un et le multiple, loin de se combattre, se pénètrent et s'harmonisent au sein du tout, dans chaque genre, dans chaque espèce, dans chaque individu; qu'on n'oublie pas que du monstrueux accouplement des contraires il ne sort qu'un antagonisme universel, le désordre pour loi nécessaire, au lieu du monde le chaos. Il faut le reconnaître : tout dualisme primitif se détruit lui-même en se posant, car l'être premier exclut toute pluralité substantielle. Mais s'il est un d'une unité logique et absolue, il ne sort pas de lui-même et la vie est impossible. Donc, aussi long-temps que l'être primitif, un et indécomposable, ne contient pas dans son incompréhensible essence le principe consubstantiel de toute multiplicité et de toute variété, le monde manque de raison suffisante et n'est qu'une énigme indéchiffrable qu'un mauvais génie jette par défi à l'intelligence humaine. Et maintenant, écoutons Platon rappelant avec cette ironie qui n'exclut pas la bienveillance tout ce qu'avant Socrate la question de l'être avait suscité de doctrines étranges.

« Il semble, dit-il, que chacun nous ait débité sa fable comme à des enfants. L'un nous présente les êtres au nombre de trois, se faisant de temps en temps la guerre ; d'autres fois, redevenus amis, se mariant, engendrant, nourrissant les fruits de

leurs unions. Un autre n'en compte que deux, le sec et l'humide, ou bien le chaud et le froid, et il les marie et les met en ménage. Nos Éléates, à partir de Xénophane et même de plus loin, arrangent leur fable en réduisant à un seul être ce qu'on appelle l'univers. Plus tard, des Muses d'Ionie et de Sicile ont pensé qu'il serait plus sûr de combiner les deux opinions, et de dire que l'être est à la fois un et multiple, et qu'il se maintient par la haine et par l'amitié. » (1)

De tant d'erreurs philosophiques, Platon se bornait à conclure contre les philosophes. Les sophistes avaient conclu contre la raison. Disputeurs subtils, corrupteurs et corrompus, sceptiques par frivolité, encore plus que par système, ils avaient mis en péril la foi au vrai qui est la vie des intelligences, la foi au bien d'où viennent les nobles actions.

Socrate sauva tout. Il fonda la morale sur la science, la science sur l'aperception du général. Le général n'est pas la diversité phénoménale des Ioniens, n'est pas l'unité abstraite et inaccessible de Parménide. Distinct du monde, il est au sein du monde (2) et jusque dans les moindres objets (3). On l'en dégage par l'induction. L'induction rap-

(1) Plat. *Sophist.*, p. 158, G. — Trad. de M. Cousin, p. 140, t. XI.

(2) « Σωκρατὴς τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει ». Arist. *Met.* XIII, p. 266.

(3) Plat, *Parm.*, p. 130. — *Conf.* Xén. *Mem.*, IV, 4.



proche les semblables, et du frottement des analogies fait jaillir comme une vive lumière (1) l'idée générique retenue et obscurcie par le mélange de l'accidentel et du variable. La définition s'en empare et la dépose en une formule précise qu'elle applique aux idées d'ordre inférieur. A son tour, l'unité générique a ses analogues qu'une unité supérieure embrasse et domine. On peut ainsi s'élever de genre en genre (2); on peut aussi redescendre par une série de divisions naturelles, jusqu'aux espèces d'où l'on était parti (3). Alors on a la vraie science, la science de l'ensemble et des détails (4); on sait se frayer passage à travers les objections comme un brave dans la mêlée (5); à l'art de la pensée on joint celui de la parole (6). Telle est cette dialectique de Socrate que Xénophon ne comprit jamais (7), qu'Euclide et Platon poussèrent peut-être hors de ses voies légitimes.

La morale et la science se confondent à leur sommet; car la vraie science c'est celle du bien. Or,

(1) Id. *Rep.* IV, p. 135.

(2) Je n'ose dire que Socrate ait ramené tous les genres au genre suprême. Xénophon n'en dit rien, et Platon, qui lui attribue cette doctrine, est un peu suspect.

(3) Id. *Phèdr.*

(4) Id. *Ibid.*

(5) Id. *Rép.*

(6) Id. *Phèdr.*

(7) Voyez le passage où il essaie d'expliquer la nature de l'induction socratique. *Mém.* IV, 6.

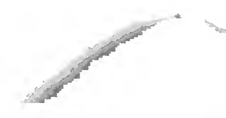
connaître le bien et le pratiquer sont une même chose (1). En effet, dans toute action c'est le bien que l'on a pour but; nul ne fait le mal que parce qu'il ignore le bien véritable. La science suprême est donc la suprême vertu; et toutes deux n'ont qu'un même nom, σοφία, φρόνησις, la sagesse. La sagesse est une, puisque c'est elle qui fait l'unité de la morale, l'unité de la science et l'identité de l'une et de l'autre. Pourtant, elle reçoit différents noms. On l'appelle tempérance, quand elle met des bornes au plaisir; courage, quand elle fait résister à la douleur; justice, quand elle préside aux rapports sociaux (2). Par son rapport à Dieu, l'homme participe à cette sagesse suprême; il n'y a que Dieu qui la possède dans sa plénitude (3).

Tels furent les maîtres d'Euclide. On voit par ce court exposé que dès le début de la philosophie grecque le dogmatisme a épuisé toutes ses méthodes, l'esprit humain s'est manifesté avec toutes ses tendances. Les Ioniens peuvent passer pour de purs empiristes. Parménide est un logicien pur. Socrate n'est ni l'un ni l'autre. Partisan de la raison, il rappelle les philosophes à l'observation de la nature humaine. Il ne pose pas l'unité *apriori;* il ne s'enfonce pas d'abord dans l'ontologie. Mais sa dialectique,

(1) Xén. *Mem.*, III, 9, N° 4. — Plat. *Gorg.*, p. 400. — Arist. *Mor. Nic.* VII. — *Eud.* I.

(2) Xén. *Mém.*, I, 5, n° 4; IV, 4, 5, 6.

(3) Plat. *Phèdr.*, à la fin.



peut-être à son insçu, aspire à l'une et à l'autre ; car les genres suprêmes sont l'unité et l'être. De ce point de vue, la doctrine de Parménide et celle de Socrate semblent ne pas être inconciliables. La théorie mégarique ne sera que la fusion de l'une et de l'autre.

SECONDE PARTIE.

Philosophie d'Euclide.

CHAPITRE Ier.

DE LA MÉTHODE D'EUCLIDE ET DES MÉGARIQUES EN GÉNÉRAL.

Ce titre implique que les Mégariques aient une méthode commune. Nous sommes convaincu de cette communauté de méthode, parce que nous le sommes de l'unité et de l'indivisibilité de l'école mégarique. En effet, tout peut varier et tout varie dans une même école. Les solutions se modifient, les questions se transforment. Si la méthode change, l'école n'est plus la même. Donc, c'est l'unité de méthode qui fait l'unité d'école. Que l'on consulte l'histoire. Aristote a été vingt ans le disciple de Platon. Pourquoi n'est-il pas de l'école platonicienne? Est-ce parce qu'il n'admet pas la théorie des idées? Speusippe et Xénocrate ne l'ad-

mettent pas davantage. C'est parce qu'il a une autre méthode. L'école de Mégare serait divisée avec elle-même comme le sont entre eux le platonisme et le péripatetisme si elle eût varié dans le même sens. La méthode des Mégariques est donc le trait le plus général, sinon le plus saillant de leur caractère.

Malheureusement, nous ne savons que peu de chose sur ce point. Tout se réduit à quelques paroles d'Aristoclès, le maître d'Alexandre d'Aphrodisée, et ces paroles portent avec elles la preuve de leur insuffisance. Après avoir exposé les théories de Démocrite et d'Aristippe sur la connaissance, l'auteur ajoute :

« D'autres philosophes ont émis une doctrine opposée. Ils pensent qu'il faut rejeter les sensations et les opinions qui en dérivent pour ne s'en rapporter qu'à la raison. Telle fut à peu près la doctrine de Xénophane et de Parménide, de Zénon et de Mélissus, et plus tard, de Stilpon et des Mégariques (1). »

Cette phrase nous apprend ce que nous aurions pu deviner, que l'école de Mégare comme celle d'Elée nie la légitimité du témoignage des sens et fait appel à la raison. Mais c'est aussi à la raison

(1) « Οἴονται δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν. Τοιαῦτα γάρ τινα πρότερον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης..... ἔλεγον, ὕστερον δὲ οἱ περὶ Στίλπωνα καὶ τοὺς Μεγαρικούς ». (Eus. *P. E.* XIV, 17.)

qu'en appellent les écoles de Pythagore, de Socrate et de Platon. Pourtant toutes ces écoles n'ont pas rigoureusement la même méthode. Si elles sont toutes rationalistes, elles le sont diversement. Quel est au juste le rôle que les Mégariques assignent à la raison ? Procèdent-ils *a priori* comme Parménide, ou *a posteriori* comme Socrate et comme Platon ? Ici, toute certitude nous abandonne. Mais à défaut du certain, nous avons le probable et l'on nous permettra d'y recourir.

On se rappelle la belle introduction du *Théétète*. Près du port de Mégare, Euclide rencontre un jeune homme que l'on rapporte du camp devant Corinthe. C'est Théétète. Il s'est distingué dans la bataille livrée aux Spartiates; mais il est mourant de ses blessures et il lui tarde d'arriver à Athènes. Euclide lui offre l'hospitalité, et, sur son refus, l'accompagne jusqu'aux *Figuiers Sauvages*. De retour à Mégare, il fait à Terpsion l'éloge de Théétète et lui parle de la haute opinion que Socrate avait conçue de ce jeune homme :

« Ce fut, je crois, dit-il, peu de temps avant de mourir qu'il le rencontra. Ce n'était encore qu'un enfant. Il lia conversation avec lui et fut charmé de son heureux naturel. Plus tard, quand j'allai à Athènes, il me rapporta l'entretien qu'ils eurent ensemble. Rien n'est plus intéressant.... A mon retour, j'en recueillis pour mémoire les principaux traits. Je le rédigeai ensuite à loisir à mesure que je parvenais à me le rappeler; et chaque fois que j'al-

lais à Athènes, je priais Socrate de me répéter ce que je n'avais pu retenir. De retour ici, je faisais mes corrections; si bien que j'ai par écrit presque toute cette conversation. »

Ainsi, le génie de Platon, déjà voilé sous l'ironie socratique, s'efface par une fiction nouvelle devant un nouveau personnage et se plaît à lui attribuer un de ses principaux dialogues. Il me semble que le choix d'un pareil interprète n'a pu être arbitraire. Il répugne que Platon ait fait d'Euclide l'admirateur passionné d'une doctrine qui ne fût pas un peu la sienne. Sans doute, comme tout grand artiste, l'auteur des dialogues a ses libertés et ses hardiesses; mais il sait ce qu'il doit aux interlocuteurs qu'il met en scène, historien d'autant plus véridique qu'il touche de plus près à l'idéal. Je n'en veux d'autre preuve que le *Théétète* lui-même. Qu'est-ce en effet que ces argumentations contentieuses; qu'est-ce que ces théories toutes mégariques de l'être et du non-être, de l'un et du multiple que l'on tient en réserve comme le dernier mot de la science; qu'est-ce que ce respect qui fait écarter comme par la question préalable toute critique de Parménide (1), sinon la suite naturelle de cette fiction primitive qui rapporte à Euclide la rédaction du *Théétète*? Ajoutons que la phrase d'Aristoclès, qui contient l'indication de la méthode mégarique, coincide d'une manière si merveilleuse avec le dialogue de

(1) *Théét.*, p. 131, G. et *pass.* Voy. p. 35 de ce trav.

Platon qu'on l'en pourrait donner pour un résumé véritable.

Les Mégariques, dit Aristoclès, croyaient devoir rejeter les sensations. La science (σοφία, ἐπιστήμη), dit Euclide d'après Socrate, n'est pas la sensation ; sinon les opinions les plus diverses seront également légitimes et il faudra dire qu'il n'existe ni science, ni vérité.

Les Mégariques, dit Aristoclès, croyaient devoir rejeter les opinions (φαντασίας). La science, dit Euclide d'après Socrate, n'est pas l'opinion vraie (ἀληθὴς δόξα), car on a des opinions vraies sur bien des choses qu'on ignore. Elle n'est pas même l'opinion justifiée par la logique (δόξα σὺν λόγῳ) (1), car la logique implique une donnée préalable. Elle repose sur la science loin de la fonder.

Les Mégariques, dit enfin Aristoclès, ne s'en rapportaient qu'à la raison. La science, dit Euclide d'après Socrate, a pour objet la vérité, et la vérité est dans l'essence des choses (οὐσία). Or, l'essence des choses, c'est l'ame elle-même qui l'examine par elle-même (αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχή), et sans l'intermédiaire d'aucun organe.

Et par quel procédé? Voilà la question importante,

(2) Malgré l'autorité des exemples contraires (V. *Œuv. compl. de Plat. Trad. de M. Cousin*, t. II, p.165), nous avons cru devoir préférer le mot *opinion* au mot *jugement*. Notre motif est qu'on ne peut pas dire que le jugement vrai ne soit pas la science. L'intuition pure n'est que cela.

celle qui n'est résolue que dans le *Théétète*. L'ame, y est-il dit, compare entre eux et à plusieurs reprises les divers objets sensibles (*ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα*), et ce n'est qu'à force de temps et travail (*μόγις καὶ ἐν χρόνῳ*) qu'elle parvient à saisir ce que ces objets ont de commun (*τὰ κοινὰ περὶ πάντων*), la ressemblance ou la dissemblance, l'identité ou la différence, le pair ou l'impair, l'unité ou les autres nombres, puis le beau ou le laid, le bien ou le mal qui supposent la comparaison intérieure du passé et du présent avec le futur (*ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα*), et enfin ce qui est le terme de la science, l'être qui fait le fond de toutes choses. (*Οὐσία· τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται.*) (1)

Ce qui frappe d'abord, c'est que cette méthode d'analyse et de généralisation comparative n'est en aucune manière celle de Platon. Je ne le nie pas, c'est en passant par le monde sensible que Platon s'élève dans les régions de l'intelligence. Mais pour Platon, la réflexion et l'analyse ne sont que des facultés secondaires. Toutes les grandes idées sont les ressouvenirs d'une vie antérieure et descendent du séjour des Dieux. D'après ce qui précède, elles seraient le produit de l'industrie humaine, le prix de la patience et du travail.

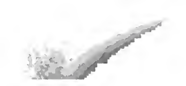
J'ajoute que cette méthode n'a rien de commun

(1) *Théét.* ad fin. *pass.*

avec celle de Parménide. Parménide pose *a priori* l'unité de l'être et n'en peut déduire que l'impossibilité de toute multiplicité et de tout mouvement. Dans le *Théétète*, on part des objets multiples que l'on ramène par ce qu'ils ont de commun, c'est-à-dire de scientifique et de vrai, à l'unité, genre suprême dont tous les autres dépendent. Ainsi, d'une part, on improvise et on devine; de l'autre, on observe et on induit.

Maintenant, à qui appartient cette dernière méthode? Est-ce à Socrate? Oui; mais de Socrate elle avait dû passer à Euclide, et il nous semble que c'est là le vrai sens de toute la mise en scène du *Théétète*. Si l'on pense le contraire, si l'on prétend que l'influence éléatique a exclusivement dominé Euclide et son école, il faudra démontrer que Platon prend plaisir à donner le change sur le caractère et les doctrines de ses personnages; qu'il met sa gloire à tout dénaturer, à tout confondre, et que la bonne manière d'interpréter les dialogues est d'y prendre chaque chose au rebours de ce qu'on l'y fait.

En attendant que cette opinion si nouvelle ait prévalu, nous dirons que, selon toute vraisemblance, la méthode d'Euclide consiste à chercher dans les rapports des choses l'unité et la permanence que l'on ne trouve point dans les choses elles-mêmes. Du milieu des innombrables diversités dans lesquelles se joue la nature, Euclide dégage par l'analyse et la réflexion certains caractères constants,



types inaltérables des espèces et des genres. Mais ces genres eux-mêmes, multiples par leur diversité respective, multiples par la pluralité des caractères qui les constituent, impliquent un genre unique et universel dont le type suit l'unité. Ce genre, c'est l'être qu'il fallait trouver.

Il existe un moyen de faire passer cette conjecture à l'état de science. C'est de juger de la méthode par la doctrine; car la doctrine et la méthode essentiellement liées entre elles s'éclairent et se déterminent réciproquement. Nous soutenons que la doctrine d'Euclide correspond à une méthode de généralisation comparative, et nous le prouvons en l'exposant.

CHAPITRE II.

MÉTAPHYSIQUE D'EUCLIDE, D'APRÈS LES PASSAGES OU IL EST NOMMÉ.

Deux sortes de passages peuvent servir à la restitution des doctrines d'Euclide : les allusions explicites mais contestées de ses contemporains ; les résumés très-accrédités mais très-incomplets des écrivains postérieurs. D'une part, des théories sans nom d'école ; de l'autre, un nom d'école sans théories véritables ; tour-à-tour peu de certitude ou peu de clarté. S'autoriser des premiers témoignages, ce serait construire dans le vide. Partir des seconds, c'est encore deviner ce que l'on ne sait pas à l'aide de ce que l'on sait mal. Cette dernière méthode, quoique très-périlleuse, est pourtant la seule possible.

Citons d'abord Cicéron :

« Les Mégariques, dit-il, enseignaient qu'il n'y a de bon que ce qui est un, toujours semblable et identique à soi-même » (1).

(1) « Id solum bonum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper ». *Acad.* II, 42. — Il faut penser à la phrase grecque que Ciceron paraît traduire : « Τοῦτό γε ἀγαθὸν μόνον, ὅ ἓν ἐστι καὶ ὅμοιον καὶ ταυτὸν αἰεί ».

D'après ce dogme tout socratique, la doctrine d'Euclide serait une doctrine morale. Sa question principale serait celle du bien. L'essence du bien, dit-il, c'est l'unité, l'unité sous toutes ses formes, enveloppant l'immobilité, l'identité, la permanence. Donc, le monde sensible, toujours mobile, toujours divers, est sans caractère moral et sans rapport au bien. S'en suit-il qu'il n'y ait qu'un seul bien? Sans doute, puisque le bien est l'unité et ne se définit que par elle. S'en suit-il qu'il n'y ait qu'une seule chose bonne? Oui, s'il n'y a qu'une seule chose dont on puisse affirmer l'unité, l'identité, la permanence; non, s'il n'en est pas ainsi. Répétons-le, car ce point est de la plus haute importance : l'identification du bien avec l'unité, l'identité, la permanence, n'emporte pas avec elle que le bien soit stérile et imparticipable de sa nature. Supposez que le bien, avec ses vrais caractères, soit présent à des sujets divers ; mille choses seront bonnes, car mille choses participeront du bien. Mais le bien lui-même, engagé et non épuisé dans cette multitude, restera ce qu'il est, c'est-à-dire supérieur à tout, unique, indivisible, inaltérable. La question est donc de savoir où se trouvent, d'après Euclide, l'unité, l'immobilité, la permanence, et c'est ce que Cicéron ne dit pas.

Pour éclaircir ce point, si l'on consulte l'histoire, on voit que Parménide, assignant à l'être les mêmes caractères qu'Euclide assigne au bien, absorbe dans l'être unique l'universalité des existences. Mais

Socrate, l'autre maître d'Euclide, enseigne avant Euclide qu'il n'y a de bien et de vrai que ce qui est un, toujours semblable, toujours identique à soi-même, et ne laisse pas de fonder sur la coexistence de l'un et du multiple, de l'absolu et du relatif, sa théorie de la définition. Donc, jusqu'ici les textes sont obscurs et les analogies conduisent à des résultats opposés.

Écoutons maintenant Diogène de Laerte :

« Euclide, dit-il, enseignait que le bien est un sous différents noms; que tantôt on l'appelle *prudence*, tantôt *Dieu*, quelquefois *intelligence* et d'autres noms encore. Quant aux contraires du bien, il les supprimait disant qu'ils n'étaient pas (1). »

Et ailleurs :

« Ariston de Chio n'admit pas plusieurs vertus comme Zénon, ni une seule avec différents noms comme les Mégariques; il n'en fit qu'une sorte de relation (2). »

Ces phrases sont de la plus haute importance. Elles ne confirment pas seulement le témoignage de Cicéron; elles le complètent et elles l'expliquent dans une certaine mesure.

D'abord, puisque les contraires du bien s'ap-

(1) « Οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον. Ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά· τὰ δ'ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων ». (II, 106.)

(2) « Οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην ὡς οἱ Μεγαρικοί ». (VII, 161.)

pellent non-être ; le bien et l'être, l'être et l'unité sont une même chose. Il s'ensuit que l'être en soi est un, mais non pas qu'il n'y ait qu'un seul être : car, ce qui participe de l'unité participe de l'existence sans être l'existence même. Ainsi, l'identification de l'être et de l'unité n'exclut pas la possibilité d'essences secondaires.

Il y a plus, ce dogme de la coexistence de l'un et du multiple que les paroles de Cicéron peuvent contenir mais qu'elles n'expriment pas, Diogène le rapporte à Euclide de la manière la plus précise. En effet, quand Euclide enseigne que le bien un par nature prend différens noms, n'est-ce pas comme s'il disait : le bien, tout indivisible qu'il est, a des manifestations multiples, il y a le bien et les choses bonnes, l'être et les êtres, l'absolu et le relatif ; Dieu est un bien d'une certaine nature, comme la sagesse et l'intelligence ; mais le bien lui-même, distinct de cette diversité qu'il domine, est un, toujours semblable, toujours identique à soi-même ? Ce dogme de la coexistence de l'un et du multiple est dans la métaphysique d'Euclide un principe fécond. Nous venons d'en trouver le germe, nous en montrerons bientôt les développements (1).

C'est un fait reconnu que, d'après Euclide, l'un est l'être, l'un est le bien, et que, par suite, le bien et l'être sont une même chose. Il faut insister

(1) Voy. plus loin, ch. suiv.

sur cette doctrine afin d'en déterminer le sens avec quelque rigueur.

D'abord, dans toute pensée, il y a de l'être, et aussi il y a de l'un. La multiplicité pure ne peut ni s'exprimer, ni se comprendre. Le multiple vient de l'unité, il l'implique et n'existe que par elle. Mais l'unité n'est au fond de toute pensée, que parce qu'elle est au fond de tout être; car

« Les corps et les composés, dit Leibnitz, sont des multitudes et des substances simples. Les vies, les ames, les esprits, sont des unités, et il faut bien qu'il y ait des substances simples partout, parce que sans les simples il n'y aurait pas de composés (1). »

Ainsi, tout être est un. Est-ce là le sens des paroles d'Euclide? Nullement; car rien de ce que nous appelons des êtres n'est pour lui doué de la véritable existence. En effet, l'unité des concrets semble se perdre dans la multitude des diversités individuelles. Toutes les unités concrètes sont des unités complexes, par conséquent des unités multiples, et tout ce qui est multiple n'existe pas. Mais au-delà des unités individuelles sont les unités génériques déjà purifiées d'une multitude de différences; au sommet, l'unité dernière et absolue, partout manifestée, partout présente, mais sous des formes plus ou moins déterminées, sous des conditions plus ou moins rigoureuses. Et quel est ce genre suprême? Quelle est cette pure et parfaite unité? C'est l'être,

(1) *Théod.* Ire part., p. 32, Dut.

l'être dont tout s'affirme et qui s'affirme de tout, à la fois sujet et attribut universel. Ainsi, l'être et l'un sont une même chose. C'est ce que dit Euclide, c'est ce que doit dire tout dialecticien.

A son tour, le bien est l'un; car, dans les substences simples, l'unité, c'est la forme de l'existence. Dans les composés, c'est la cohésion des parties. Dans les multitudes, c'est l'ordre, c'est l'harmonie. Encore une fois, la multiplicité absolue n'est pas possible. Si elle l'était, ce serait le désordre absolu, l'absence de toute beauté comme de tout bien.

Enfin, l'être est identique au bien. Xénophane avait déjà dit que Dieu (qu'il appelle aussi l'être) est ce qu'il y a de meilleur (1); Parménide, que l'être est parfait et ne peut manquer de rien (2); Socrate, que la vertu se confond avec la science (3). Mais l'école d'Elée, enfermée dans l'unité de l'être, avait laissé périr ce premier germe de moralité. Socrate avait traité des vertus et des vérités particulières plus que de l'être absolu et de ses rapports avec le bien. Euclide, le premier, aurait donc apporté en ce monde cette doctrine embrassée depuis par Platon et les Alexandrins, propagée par les pères de l'église et les plus grands docteurs du moyen-âge, illustrée dans les temps modernes par le génie de Leibnitz et de Malebranche, savoir : que

(1) « Τὸ κρεῖττον. » Arist. *de Xen. Zen. et Gor.*, c. 3.
(2) *Fragm.* V. 93. Fulleb.
(3) Voy. plus haut, p. 42.

tout ce qui est, est bien ; que le bien seul est doué d'une existence positive ; que seul il vient de l'être et va à l'être ; que le mal, dépourvu de toute réalité substantielle, n'est qu'un pur défaut, une privation. Le père d'un pareil dogme ne pouvait échapper à la critique de Bayle.

« On entrevoit, dit le sceptique, dans la doctrine des Mégariens quelques raisons de ce que nos théologiens enseignent de la nature du souverain bien. Il semble aussi que notre Euclide ait eu quelque petite notion de ce qu'ils enseignent sur la nature du mal. Ils disent que le mal n'est rien et qu'il ne consiste que dans une pure privation. A qui est-ce que les Mégariens espéraient de faire accroire que les maladies, les chagrins, les vices et toutes les autres choses contraires au bien sont des chimères qui n'ont aucune existence ? Leur système à cet égard-là était un chaos (1). »

D'abord, il est assez glorieux pour les Mégariens d'encourir la pitié de Bayle en commun avec saint Augustin, avec saint Anselme, avec saint Thomas, avec tous ces glorieux théologiens dont les noms sans doute méritaient bien d'être cités. Après cela, leur doctrine, fût-elle un chaos pour Bayle, peut se défendre par d'assez imposantes autorités et aussi par des raisons assez solides.

Écartons d'abord les maladies et les chagrins et en général tous les maux physiques, toutes les dou-

(1) *Dict. hist. et crit.* Art. *Eucl.*, p. 414.

leurs. Ces prétendus contraires du bien impliquent si peu le mal par eux-mêmes, qu'ils peuvent toujours devenir et deviennent souvent des biens véritables. A qui la douleur n'a-t-elle pas été bonne? Qui ne s'est félicité d'avoir un peu souffert? Reste le seul mal inconditionnel et absolu : le vice, le péché. Voyons en quoi il consiste.

Tout homme reçoit de Dieu avec la notion du bien moral la puissance de le réaliser en ses actions. Mais la liberté de l'homme n'atteint pas toujours sa fin naturelle. Pouvant s'élever jusqu'au bien moral, elle s'arrête aux plaisirs passagers que la passion réclame, aux petits intérêts que poursuit l'égoïsme. Alors, pour des biens secondaires, elle perd de vue le bien véritable; elle ne fait pas tout ce qu'elle peut faire; autrement dit, elle fait le mal. Qu'est-ce donc que le mal? L'usage incomplet des dons de Dieu; un défaut, disent toutes les langues; une privation, dit saint Augustin avant Leibnitz; un non-être, dit Euclide avant Platon.

Mais ce défaut, cette privation, dit Bayle, ne sont pas des chimères. Non sans doute, et c'est pour cela que l'être n'y entre pour rien; car, affirmer la privation de l'être, c'est simplement nier l'être, à moins qu'on ne réalise la privation absolue, le néant.

Et qu'on n'objecte pas que dans cette doctrine tout est mal par rapport au mieux, tout est bien par rapport au pire. Il n'est pas vrai qu'on fasse du bien et du mal des relations toujours mobiles, qu'on les nie par conséquent. Tout ce qu'il y a de positif



dans l'acte libre : plaisir, intérêt personnel, est bien et reste bien. Mais ce bien incomplet n'est pas tout le bien que l'agent peut et doit atteindre, et c'est ce défaut, ce défaut seul qui est le mal. *Bonum est causa integra*, dit l'école, *malum ex quolibet defectu*. Et encore : *Malum causam habet non efficientem sed deficientem.* (1)

A cette question : Que faisons-nous quand nous péchons? Malebranche a donc raison de répondre :

« Rien. Nous ne faisons que nous arrêter, que nous reposer. C'est par un acte sans doute, mais par un acte qui ne fait rien......; car le repos de l'âme comme celui des corps n'a nulle force ou efficace physique. » (2)

Assurément, ces hautes considérations n'appartiennent pas aux Mégariques. Si toutes les grandes vérités sont à peu près indépendantes des temps et des hommes, il n'en est pas de même des méthodes qui y conduisent. A Malebranche et à Leibnitz toutes les profondeurs de la métaphysique chrétienne; à Euclide ces simples prémisses que le bien et l'être identiques à une même chose, l'unité, doivent être identiques entre eux; ou si l'on veut que le mal est le contraire de l'être et par conséquent n'existe pas. Malgré l'infériorité de ce point de vue purement logique, il n'en est pas moins remarquable qu'à plus de vingt siècles de distance tant d'esprits indépen-

(1) Leib. *Théod.*

(2) *Rech. de la vér.* 1er éclairc. T. IV, p. 13 et *Pass.*

dants se soient rencontrés dans une solution commune. C'est une raison de se demander avec Bayle ce que les Mégariques pouvaient espérer de faire *accroire*. On ne fait accroire que l'erreur et ils avaient la vérité.

Un dogme d'Euclide qui n'a pas moins d'importance, c'est que le bien, identique à l'un, n'en prend pas moins les noms divers de sagesse, d'intelligence et de Dieu. Ici les interprètes se révoltent et les résolutions les plus énergiques ne leur coûtent rien, pourvu qu'ils puissent lever toutes les contradictions qu'ils croient voir. M. Deycks refait Diogène à sa manière et, pour tout concilier, l'immole sans pitié à Cicéron (1). Bayle est plus expéditif. Son dernier mot, c'est que personne n'a compris les Mégariques et que ceux-ci ne se sont pas compris eux-mêmes. Il nous semble que c'est un peu trop de victimes. Si l'école de Mégare n'a eu que des interprètes indignes, nul n'a le droit de la mettre en cause. Et si l'on a le droit de la mettre en cause, c'est qu'il est juste de s'en rapporter à ses interprètes. N'importe, Bayle ne veut trouver que des coupables; et, dût-il manquer de logique, il tient à convaincre d'insuffisance les Mégariques et Cicéron. Mais laissons cette contradiction, et pour mieux juger des arguments de Bayle, laissons-le parler lui-même.

« Il faut, dit-il, ou que Cicéron ou que Diogène de Laërte aient mal décrit ce dogme d'Euclide. Car,

(3) *Ouv. cit.* p. 31.

s'il n'y a qu'un bien, et si le bien est toujours semblable à lui-même, comme Cicéron le suppose; comment pouvait-on dire que la prudence, Dieu et l'entendement étaient le bien? La prudence et l'intelligence de l'homme ne diffèrent-elles pas de Dieu? Sont-elles semblables à Dieu? Font-elles une simple et unique essence avec Dieu? Je crois franchement qu'aucun de ces auteurs n'a bien compris la doctrine des Mégariques, et que ceux-ci mêmes, ou ne la comprenaient pas, ou n'en donnaient pas une bonne explication (1).

Bayle n'essaie pas de démontrer cette conclusion; seulement il y croit. Rien de plus permis que de croire, et rien de plus naturel même aux plus grands sceptiques. Mais puisqu'on devait finir par croire et à de telles choses; pourquoi ne pas croire à ce qu'affirment Cicéron et Diogène, sauf à chercher au cœur de la doctrine mégarique la conciliation de leurs témoignages?

Ce qu'il y a de sérieux dans la critique de Bayle se résume en quelques mots:

1°. Il y a contradiction à affirmer, d'une part, que le bien est un; de l'autre, qu'il est l'entendement, la prudence, Dieu et plusieurs choses encore.

2°. Si le bien est Dieu, il ne peut pas être en même temps l'entendement et la prudence de l'homme; car ce serait tout abîmer dans la substance divine.

(1) *Dict. hist. et crit.* Art. *Eucl.*

Ces objections sont graves. Disons-le même, elles sont insolubles à prendre la doctrine d'Euclide telle que Bayle nous la livre. Heureusement, Bayle, qui connaît l'insuffisance de tant de grands hommes, ne peut revendiquer l'infaillibilité pour lui-même. Voyons donc jusqu'à quel point le critique a pénétré le sens de la doctrine qu'il expose.

Si le bien est un, dit-il d'abord, il ne peut être en même temps l'entendement, l'intelligence et Dieu.

Sans doute, si Euclide considérait Dieu, la sagesse, l'intelligence comme autant de réalités *sui generis*, et si, après avoir énuméré ces réalités diverses, il ajoutait : le bien est la collection de toutes ces choses et il est un ; la contradiction serait manifeste, elle serait grossière, car ce serait affirmer et nier à la fois un même attribut d'une seule et même chose, considérée au même moment et sous le même rapport. Mais Euclide ne fait rien de semblable. Tout ce qu'il dit, c'est que le bien, un par nature, reçoit différents noms; ou, si l'on veut, que les mots Dieu, sagesse, intelligence n'expriment que les points de vue divers d'une seule et même chose qui est le bien. Or, qu'y a-t-il de contradictoire en cette doctrine? Encore un coup, l'unité est dans la nature, la multiplicité dans les noms, c'est-à-dire dans les modes, dans les manifestations. S'il y a là une difficulté, il faut avouer qu'elle se retrouve partout, hors des pures abstractions. En effet, tout être est une substance fixe sous des modes variables, quelque chose qui dure sous des formes qui passent.

Sans doute, cette alliance partout réalisée de l'un et et du multiple, du permanent et du variable reste partout un profond mystère, mais n'est nulle part une contradiction.

J'arrive à la seconde objection.

C'est tomber dans le panthéisme, dit Bayle, que de confondre dans l'unité du bien Dieu, l'entendement et la prudence de l'homme.

Ici encore, cherchons le vrai sens de la doctrine d'Euclide. Remarquons d'abord que tous les termes qui l'expriment, empruntés à la philosophie antérieure, ont une signification précise que l'histoire leur impose. Qui ne reconnaît la φρόνησις de Socrate, la science suprême jointe à la suprême vertu ; et le Νοῦς d'Anaxagore, l'intelligence ordonnatrice qu'Anaxagore lui-même appelait déjà la cause de toute beauté comme de tout bien ; enfin, le Θεός de la philosophie, le Dieu de Pythagore et de Xénophane, d'Empédocle et de Socrate, le principe unique, bon et sage, opposé aux divinités multiples et passionnées de la religion populaire? Voilà ce que, d'un seul mot, Euclide appelle le bien. Certes, une pareille synthèse est facile à justifier et à comprendre.

Euclide dit d'abord que le bien s'appelle Dieu, que Dieu est le bien. Devait-il dire que le bien ne tient à Dieu que comme décision arbitraire de sa volonté souveraine? Nous savons que Bayle et plusieurs autres l'ont prétendu. Mais qu'est-ce qu'un bien fondé sur l'arbitraire? Qu'est-ce qu'une justice dont un caprice décide? Si l'action providentielle n'a



ni règle, ni mesure; providence et tyrannie, force et droit sont synonymes. Dès lors, il ne faut plus dire : Dieu est juste, Dieu veut le bien; mais Dieu est ce qu'il est, Dieu veut ce qu'il veut; car les mots de bien et de justice n'expriment plus que des relations essentiellement mobiles. Qu'on ne l'oublie pas; résoudre le bien dans la seule volonté divine; au fond c'est nier le bien, c'est rabaisser Dieu. La vérité est que l'action divine, supérieure à toute impulsion capricieuse, ne peut manquer d'être conforme à la bonté, à la sainteté, à la justice. Mais, d'un autre côté, assujétir Dieu à une loi étrangère, ce serait oublier sa toute puissance, ce serait de nouveau le nier, l'anéantir. Dieu trouve donc sa loi dans sa nature, c'est-à-dire dans la perfection qui lui est essentielle. Sainteté par excellence, justice infinie, bonté ineffable, il se connaît selon tout ce qu'il est, et sa volonté reste soumise à son intelligence. Ainsi, Dieu s'oblige lui-même, car c'est le bien qui oblige et il est le bien. Voilà ce qu'Euclide a soupçonné, ce que Platon a dit avant saint Thomas, avant Leibnitz.

De plus, Dieu, c'est-à-dire le bien, est en même temps l'intelligence et la sagesse. D'autres l'avaient dit avant Euclide. C'était Dieu qu'Anaxagore définissait l'intelligence, c'était à Dieu que Socrate rapportait comme un glorieux privilége le nom de Sage (1). Et en effet, s'il y a dans l'homme de l'in-

(1) Voy. la fin du *Phèdre*.

telligence et de la sagesse, l'homme n'est pourtant pas la sagesse et l'intelligence. Il y participe par son rapport à Dieu. Dieu seul en est la source, seul il les possède dans leur plénitude. Du fait de l'homme, il n'y a que le mal, il n'y a que l'erreur.

Est-ce bien là le sens des paroles d'Euclide? Bayle le pense, puisqu'il demande s'il est vrai que Dieu soit la sagesse et l'intelligence de l'homme. Mais ce n'est pas aux seuls Mégariques que cette question s'adresse. C'est à Platon qui fait de la vertu un rapport de ressemblance avec Dieu, et de la science un don divin (1); c'est à ces glorieux docteurs du christianisme qui ont parlé de la grâce divine et de cette lumière *qui illumine tout homme venant en ce monde*; c'est à ces grands métaphysiciens des temps modernes qui ont appelé Dieu la source de toute intelligence comme de tout bien; c'est en particulier à l'illustre et pieux archevêque qui, au temps de Bayle, écrivait ces paroles :

« Rien ne ressemble moins à l'homme que ce maître invisible qui l'instruit et qui le juge avec tant de rigueur et de perfection...... Où est cette raison parfaite qui est si près de moi et si différente de moi? Où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle

(1) *Philèb.* « Θεῶν εἰς ἀνθρώπους δόσις. » — « Μέθεξις τοῦ θεοῦ. » — « Ὁμοίωσις τῷ θεῷ. *pass.*

cette raison suprême ? N'est-elle pas le Dieu que je cherche ? » (1)

Tous ces grands hommes répondent à la question de Bayle par l'affirmative, et, quoi qu'en disent Bayle et M. Deycks (2), il n'y a pas là de quoi crier au panthéisme. L'accusatiou de panthéisme est une de celles dont on a abusé et dont on abusera toujours. La raison en est qu'il sera toujours plus facile de lancer contre un système une accusattion formidable que de l'analyser et de le comprendre. Qu'est-ce que le panthéisme ? C'est essentiellement l'identification de l'univers et de sa cause, de la créature et du créateur. « Il n'y a qu'une seule substance. » Voilà sa formule nécessaire et invariable. Mais il y arrive de deux manières. Tantôt c'est Dieu qu'il supprime au profit du monde, tantôt le monde qu'il absorbe dans l'unité divine. Sensualiste et matérialiste dans le premier cas, il est idéaliste et spiritualiste dans le second. La formule unique du panthéisme se développe donc en deux formules distinctes et même opposées : « Pas d'autre substance que l'univers. » « Pas d'autre substance que l'unité divine. » Euclide est-il suspect de panthéisme matérialiste ? Non. De panthéisme idéaliste ? Peut-être. Mais à coup sûr ce n'est pas pour avoir appelé Dieu l'intelligence et la sagesse. Est-ce abolir la personnalité humaine que d'en poser les limites, que d'en

(1) Fénel. *Exist. de Dieu.* Ire Part., § 60, p. 87.

(2) « Semina sunt pantheismi. » *Ouv. cit.*, p. 31.

reconnaître la dépendance? La substance individuelle est-elle mise en péril, parce qu'en ce monde toute lumière descend d'en haut comme le reflet d'une lumière plus pure? Alors, qu'on divinise la nature humaine, qu'on la décore de cette parfaite autonomie qui ne convient qu'à Dieu. Ce sera échapper par un panthéisme grossier à un panthéisme imaginaire, mais ce sera abonder dans le sens de Bayle et comprendre à sa manière la nature humaine. Tout ceci n'est pas sérieux. L'homme ne cesse pas d'être s'il n'est parfait. Dieu n'est plus, si un seul acte échappe à son influence.

Au fond, que prouvent toutes ces critiques de Bayle? Le vice de sa méthode. En général, ce que l'on comprend le moins d'un système, c'est ce qui le caractérise, ce qui constitue son originalité. Sous les contradictions apparentes sont les distinctions profondes, fruits de l'étude que l'étude seule retrouve. Le devoir de l'historien est donc d'aborder avec simplicité, avec confiance, avec espoir ces difficultés fécondes, ces points obscurs d'où jaillit la lumière. Bayle a une autre méthode : il exagère les difficultés réelles, il se préoccupe de difficultés chimériques, il répand sur tout l'obscurité et déclare que tout est inintelligible.

Je ne suis pas sûr que M. Deycks lui-même soit toujours à l'abri d'un semblable reproche. A l'entendre, il est manifeste que Diogène a dénaturé la doctrine d'Euclide. La preuve en est que, d'après Diogène, Euclide aurait enseigné d'une part que la

sagesse est une, mais prend différens noms; de l'autre, que la sagesse n'est qu'un des noms du bien (1).

Je le demande, où est la contradiction? La sagesse est une des formes du bien, chaque vertu est une des formes de la sagesse. Est-ce là une difficulté? C'est bien plutôt un trait de lumière. Nous l'avouons, jusqu'ici l'école de Mégare était pour nous un véritable mystère. L'histoire la disait fille de Socrate et ses dogmes étaient ceux de Parménide. Elle avait fait de la dialectique l'objet spécial de son étude, et nous ne trouvions pas en ses doctrines ce sans quoi toute dialectique est impossible. Pourtant, il nous fallait bien prendre au sérieux la définition platonicienne :

« Diviser par genres, ne pas prendre pour différentes les espèces identiques, ni pour identiques celles qui sont différentes, ne dirons-nous pas que tel est l'objet de la science dialectique? » — Oui, nous le dirons. » — « Ainsi, quiconque est capable de ce travail, sait démêler l'idée unique répandue dans une multitude d'individus tous séparés les uns des autres et une multitude d'idées différentes qu'une seule idée comprend et domine, puis l'idée nouvelle qui embrasse de son unité toute une série

(1) « Turbatum aliquid videtur esse apud Diogenem. Id quod magis etiam manifestum erit comparato loco qui Megaricis nil nisi unam virtutem (ea autem est φρόνησις) multis nominibus appellatam videtur tribuere. Noster vero locus et Deum et mentem et prudentiam varias tantum appellationes summæ illius unitatis indicat esse. (*Ouv. cit.*, p. 31.)

d'idées générales ; enfin une multidude d'idées sans aucune espèce de rapport entre elles (1). »

Maintenant nous avons cette série de genres et d'espèces subordonnées. Au sommet, le genre suprême, le bien, c'est-à-dire l'unité, c'est-à-dire l'être. Au-dessous, les diverses espèces de bien : la sagesse, Dieu, l'intelligence ; enfin, la justice et les autres vertus qui sont des espèces de la sagesse. La sagesse, pure multiplicité, pur nom par rapport au bien, est essence et unité par rapport à la justice. Le bien seul est absolu, non participant, inconditionnel. Cette division hiérarchique des vertus, appliquez-la à la réalité tout entière ; et voilà, avec leurs rapports de dépendance logique, les vrais objets de la connaissance ; voilà les catégories dans lesquelles va se jouer la pensée pure, et désormais la science de l'être, la dialectique est possible. Avouons-le pourtant, ce commentaire des paroles de Diogène semble dépasser ses intentions. Est-on étonné que le biographe d'Euclide se soit contenté de laisser deviner une théorie de cette importance ? Nous partageons cet étonnement. Mais veut-on faire un argument des omissions de Diogène ? Voici notre réponse : les Mégariques avaient une théorie sur les rapports du *possible* et du *réel*. Cette théorie est de la plus haute importance, puisque la distinction de la puissance et de l'acte est devenue la base du péripatétisme, comme l'identification de l'une et de

(1) *Sophist.*, p. 163, D.

l'autre est le couronnement de toute la doctrine mégarique. D'un autre côté, rien de mieux connu que l'origine de cette théorie, puisque c'est un contemporain des Mégariques, Aristote lui-même, qui la leur rapporte expressément. Pourtant Diogène, dont on invoque le silence, n'en dit pas un seul mot.

Faisons d'abord connaître cette théorie. Voici les propres paroles d'Aristote (1):

« Il en est qui prétendent, les philosophes de Mégare, par exemple, qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte ὅταν ἐνεργῇ, μόνον δύνασθαι ; que lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι : ainsi, celui qui ne construit point, n'a pas le pouvoir de construire τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν ; mais celui qui construit a ce pouvoir quand il construit ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ ; et de même pour tout le reste ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. Il n'est pas difficile de voir les conséquences absurdes de ce principe. Evidemment alors, on ne sera pas constructeur si l'on ne construit pas ; car l'essence du constructeur, c'est d'avoir le pouvoir de construire. De même pour les autres arts : il est impossible de posséder un art sans l'avoir appris, sans qu'on nous l'ait transmis ; de ne plus le posséder ensuite sans l'avoir perdu...... Or, si l'on cesse d'agir, on ne possédera plus l'art ; et pourtant on se remettra immédiate-

(1) *Met.* IX, 3.

ment à bâtir ; comment aura-t-on recouvré l'art ? Il en sera de même pour les objets inanimés, le froid, le chaud, le doux ; et, en un mot, tous les objets sensibles ne seront rien indépendamment de l'être sentant. On tombe alors dans le système de Protagoras. Ajoutons qu'aucun être n'aura même la faculté de sentir, s'il ne sent réellement, s'il n'a sensation en acte. Si donc nous appelons aveugle l'être qui ne voit point, quand il est dans sa nature de voir, et à l'époque où il est dans sa nature de voir, les mêmes êtres seront aveugles et sourds plusieurs fois par jour. Bien plus, comme ce dont il n'y a pas puissance est impossible, il sera impossible que ce qui n'est pas produit actuellement soit jamais produit. Prétendre que ce qui est dans l'impossibilité d'être existe ou existera, ce serait dire une fausseté, comme l'indique le mot *impossible*. Un pareil système supprime le mouvement et la production. L'être qui est debout sera toujours debout, l'être qui est assis sera éternellement assis. Il ne pourra pas se lever s'il est assis, car ce qui n'a pas le pouvoir de se lever est dans l'impossibilité de se lever. Si l'on ne peut pas admettre ces conséquences, il est évident que la puissance et l'acte sont deux choses différentes : or, ce système identifie la puissance et l'acte. Ce qu'on essaie de supprimer ainsi, c'est une chose de la plus haute importance. » (1).

(1) Ce fragment est extrait de l'excellente traduction de MM. Pierron et Zévort. *Paris*, 1840.

A cette argumentation pressante et même un peu contentieuse, on s'aperçoit que les Mégariques ne semblent nullement à Aristote des adversaires à dédaigner (1). Quel est au juste l'auteur de cette doctrine? Aristote la donne comme très-répandue au moment où il écrit, et Eubulide, son contemporain, n'est guère connu que par ses sophismes. Nous n'hésitons pas à la rapporter à Euclide lui-même. Au fait, rien ne s'accorde mieux avec tout ce que nous savons de son système. Pour le bien montrer, il faut prendre les choses d'un peu haut.

Si les sens ne nous trompent pas, ce monde est le théâtre d'une multitude de phénomènes qui, rigoureusement analysés, se réduisent au mouvement. Avec du mouvement seul on ne fait pas le monde; on ne le fait pas même avec du mouvement et de l'étendue (2); mais avec du mouvement on en explique les manifestations diverses, le jeu extérieur, et cela suffit pour qu'on puisse imposer à toute théorie expérimentale comme un point de départ nécessaire, ce sans quoi le mouvement serait impossible. Or, le mouvement a des conditions multiples, et il existe des mouvements de plus d'une sorte. Mais nul mouvement ne se produit sans que le mobile ne passe d'un état quelconque à un état différent ou

(1) Voyez les autres passages où il revient sur cette doctrine: *De Interp.* IX, 10. — *De gener. et corrupt.* II, 11. — *Elench. sophis.* XX, 10. Cette insistance prouve l'importance qu'il y attache.

(2) Voy. Descartes. *Princ. de la philos.*

opposé. En effet, ce n'est jamais du même au même que le mouvement a lieu. Il n'y a que la mort qui succède à la vie, la vie à la mort, le noir au blanc, le blanc au noir, et ainsi du reste. Dans tous les cas, c'est donc entre les contraires ou entre les intermédiaires qui les séparent, que le mouvement se produit. Ce que le mobile est devenu, il ne l'était donc pas avant le mouvement. Mais puisqu'il l'est devenu, il pouvait le devenir. Il était donc en puissance ce qu'il est maintenant en acte. Il était en acte ce qu'il est maintenant en puissance, et l'on peut dire que dans un même mobile et relativement à une même forme, la puissance et l'acte, perpétuellement en présence, se nient et s'excluent perpétuellement (1).

Ainsi, l'expérience donne le mouvement. Le mouvement implique au sein du mobile la substitution d'un contraire à l'autre, et celle-ci la relation essentielle et l'opposition radicale de la puissance et de l'acte.

Mais si l'on nie la légitimité de l'expérience, et si par la raison on arrive à ce principe que rien n'existe que ce qui est un, toujours semblable, toujours identique à soi-même ; le mouvement n'est pas même une chimère, c'est une impossibilité manifeste, une contradiction. En effet, ce qui est essentiellement divers et multiple, est essentiellement l'opposé de

(2) Arist. *Mét.* IX, *pass.* — *Essai sur la Métaphys. d'Arist.* par M. Ravaisson.

l'être, la négation absolue de l'être et sans rapport à lui. Donc, tout ce qui rendrait le mouvement possible, par exemple la distinction de la puissance et de l'acte, est absurde et nul de soi. En effet, cette distinction étant donnée, il suffirait de l'énergie de la cause pour que le mobile passât de la puissance à l'acte, pour que le mouvement eût lieu, pour que ce qui est impossible fût réalisé, ce qui est contradictoire dans les termes. Le rationaliste conséquent, après avoir identifié l'un et l'être, doit donc identifier pareillement la puissance et l'acte et dire avec Euclide : agir, c'est simplement pouvoir et ne pas agir, c'est ne pouvoir pas. Ainsi, qu'on ne distingue plus entre deux états successifs de l'être, qu'on ne dise plus qu'il est passé de l'un à l'autre par l'énergie d'une cause quelconque. L'être est essentiellement immobile ; il n'agit pas, il n'est pas cause. Il est ; c'est tout ce qu'on peut en dire. De tels discours, comme le remarque Aristote, rendent impossible toute espèce de génération et de mouvement. Mais c'est précisément ce que veut Euclide, et comme ce philosophe moderne qui nia la matière pour en finir avec le matérialisme, Euclide, pour en finir avec l'expérience, pose le principe de l'identité absolue de la puissance et de l'acte. C'est par ce dogme qu'il légitime toutes ses doctrines, qu'il met la clef de voûte à son système.

Ici, les questions se présentent en foule. Elles sont obscures, mais non pas insolubles.

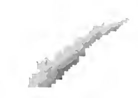
D'abord, les expressions τὸ δυνάμει, τὸ ἐνεργείᾳ,

ἐνεργεῖν sont-elles d'Euclide? J'avoue que dans nos habitudes de précision, φάσιν a bien l'air d'annoncer une citation textuelle. Mais, dans l'antiquité, c'est le sens que l'on cite encore plus que la phrase. Aristote surtout qui aime à retrouver dans les doctrines de ses devanciers le germe de sa propre doctrine, aime aussi à leur prêter ses formules et leur fait parler sa langue même quand il semble parler la leur. D'un autre côté, c'est un fait que les mots ἐνέργεια, ἐνεργεῖν ne sont pas de la langue de Platon (1), ne sont pas même de la langue grecque avant Aristote (2); et si le mot δύναμις est partout, nulle part ce n'est dans le sens où Aristote l'emploie. Or, comment Platon eût-il ignoré toutes ces formules, si Euclide, son maître, les eût inventées ou connues? Enfin, nous savons en quels termes la question de la puissance et de l'acte était posée dans l'école mégarique quelque temps après Aristote, moins d'un siècle après Euclide. Le possible τὸ δυνατὸν y avait pour corrélatif non pas le τὸ ἐνεργείᾳ, mais le τὸ ἀληθὲς et le τὸ ἀναγκαῖον (3). Sans doute, le τὸ ἐνεργείᾳ et le τὸ ἀληθὲς ne sont, au fond, que les divers aspects d'une même chose. Mais ilne s'agit ici que des formules, et, en ce sens, il me paraît à peu près certain que l'ἐνέργεια et la δ ναμις sont d'origine péripatéticienne.

(1) Voy. le *Lexicon* de Ast.

(2) *Thesaurus linguæ græcæ* d'Henri Étienne.

(3) Voy. troisième partie, ch. I de ce travail.



Du reste, cette question n'a pas toute l'importance qu'on pourrait croire. En effet, qu'Euclide ait ou non prononcé les mots ἐνέργεια et δύναμις, il est hors de doute qu'il a connu la distinction que ces mots expriment; et comme c'est sur cette distinction qu'est établie toute la philosophie d'Aristote, il est toujours vrai de dire qu'il a posé la base du péripatétisme. Suit-il de là qu'il ait deviné le péripatétisme lui-même? En aucune manière. Ce n'est pas la distinction logique des deux termes qui a le plus d'importance, c'est la détermination du rapport qui les unit. L'ἐνέργεια et la δύναμις ne sont rien sans l'affirmation simultanée de la matière et de la forme, de la cause et de la fin, sans la théorie des quatre principes, sans la croyance au mouvement et à tout ce qu'il implique. Qu'est-ce que l'acte dans l'immobilité? Qu'est-ce que la puissance qui ne peut passer à l'acte? Une contradiction manifeste, ou un mot vide de sens. Aussi, à quoi vient aboutir dans l'école mégarique cette distinction de la puissance et de l'acte? A l'identification absolue de l'une et de l'autre, à l'absolue négation de tout ce qui n'est pas l'unité. Euclide a préparé et non pas inventé le péripatétisme. Aller plus loin, ce serait fausser l'histoire; mais c'est jusque là qu'il faut aller.

Cette question résolue en appelle une autre. D'après certains critiques, ce serait au-delà de l'école mégarique, au-delà de Socrate, jusque dans l'école atomistique qu'il faudrait aller chercher le véritable précurseur d'Aristote. A les en croire, Démocrite,

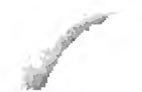
cité par Aristote lui-même, aurait écrit cette phrase remarquable : *toutes choses existaient ensemble; non en acte, mais en puissance.* Avant tout, faisons connaître dans son ensemble la phrase d'Aristote.

« Tout vient à la fois, dit-il, du non-être et de l'être. J'entends de l'être en puissance qui est le non-être en acte. C'est là l'unité d'Anaxagore..., le mélange d'Empédocle et d'Anaximandre et ce que dit Démocrite : toutes choses étaient ensemble *en puissance, mais non pas en acte.* Ainsi, ces philosophes auraient eu quelque idée de ce que c'est que la matière. »

Οὐ μόνον ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα· δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ Ἀναξαγόρου ἓν..... καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν, ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ· ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμμένοι. » (1)

Je reconnais d'abord qu'il y a dans cette phrase une citation textuelle de Démocrite. Les mots ὡς Δημόκριτός φησιν et la forme directe ἦν au lieu de εἶναι ne laissent aucun doute à cet égard. Mais jusqu'où s'étend la citation? Si elle ne se termine qu'avec la phrase, Démocrite n'a pas seulement distingué et appelé de leur vrai nom l'ἐνέργεια et la δύναμις; il a déterminé la vraie nature du rapport

(1) (*Mét.* XII, 2.) — Je ne sais pourquoi les traducteurs de la *Métaphysique* ont lu ἦν ἡμῖν πάντα, ce qui oblige de prolonger la citation jusqu'à ἐνεργείᾳ δ' οὔ. Toutes les éditions que nous avons pu consulter donnent ὁμοῦ; et ce mot est indispensable.



qui les unit, il a réellement et littéralement inventé le péripatétisme. Car, si tout ce qui est maintenant en acte fut jadis en puissance, il y a donc eu mouvement de la puissance à l'acte, il existe donc une matière mobile, une forme qui change, une cause qui meut, une fin du mouvement. Aristote n'a pas été au-delà. A priori, de la part d'un atomiste, une pareille analyse est impossible. A posteriori, il est prouvé qu'au temps de Démocrite le mot ἐνέργεια n'est pas même connu. Pour nous, toute la question est de savoir comment on échappe à ces difficultés.

Le savant auteur du *Rapport sur la Métaphysique* (1) incline à croire que les mots : ἦν ἡμῖν (2) πάντα δυνάμει appartiennent seuls à Démocrite, et que c'est en son propre nom qu'Aristote ajoute : ἐνεργείᾳ δ'οὔ. L'idée est heureuse, mais je ne sais si l'explication est suffisante ; car l'ἐνέργεια et la δύναμις comme corrélatives sont inséparables. Nommer l'une, c'est penser à l'autre. Ou nulle des deux n'est dans un système, ou elles y sont ensemble. Donc, les mots ἐνεργείᾳ δ'οὔ sont de Démocrite, ou il n'y a de lui que ces mots : ἦν ὁμοῦ πάντα.

Si je ne me trompe, la phrase d'Aristote s'explique assez d'elle-même. La maxime fondamentale du péripatétisme, c'est que tout vient à la fois de l'être

(1) *Ouvr. cit.*, p. 182. — Id. *Trad. du liv.* XII *de la Métaphys.* Not.

(2) Sur ἡμῖν, voyez la note pag. 79 de ce trav.

et du non-être, c'est-à-dire de l'être en puissance qui est le non-être en acte. Or, c'était un dogme consacré par les religions antiques et maintenu par les philosophes que toutes choses étaient sorties du chaos. Ce chaos primitif, diversement nommé dans les divers systèmes, Démocrite le désigne ainsi : « Toutes choses étaient ensemble, ἦν ὁμοῦ πάντα· », formule complète et tellement naturelle qu'on la retrouve en plusieurs systèmes (1). Néanmoins cette formule n'est pas vraie sans restriction, car l'être, au sein du chaos, n'est pas l'être en acte, mais seulement l'être en puissance. A ces paroles : *Toutes choses étaient ensemble*, Aristote ajoute donc : *en puissance mais non en acte*. Ces mots sont l'interprétation péripatéticienne de la formule de Démocrite et la reproduction presque littérale du principe posé dès le commencement de la phrase : *tout vient de l'être en puissance, du non-être en acte*. Ce qui achève de le montrer, ce sont ces dernières paroles : *nos devanciers ont* soupçonné *la vraie nature de la matière*. Conclusion impossible et tout-à-fait dérisoire, si l'un deux a, pour son coup d'essai, trouvé la doctrine, et même la formule du péripatétisme.

Concluons. Avant tous les philosophes de l'antiquité, avant Aristote, Euclide a vu que la question des rapports de la puissance et de l'acte domine la physique et la métaphysique tout entières. Mais

(1) Entre autres dans le système d'Anaxagore.

tandis qu'Aristote, posant en principe l'absolue distinction des deux termes, arrive à une matière mobile, à un Dieu moteur, à un univers plein de vie et de variété; Euclide pose un principe que pouvoir c'est agir, et se confirme dans sa doctrine de l'unité, de l'immobilité de l'être et du bien. Ce dogme de l'identité absolue de la puissance et l'acte est comme le point culminant de la doctrine d'Euclide. C'est aussi le dogme mégarique par excellence, celui que l'école entière a conservé, pour lequel ses derniers représentants ont combattu. Et c'est ce dogme que Diogène néglige, ce même Diogène qui expose la doctrine d'Aristote sans dire un seul mot de toute sa métaphysique. Et ce sera pourtant le silence de Diogène qu'un savant critique invoquera bientôt comme un motif d'exclusion pour certaines doctrines (1). A notre avis, la seule conclusion à tirer des omissions de Diogène, c'est que les opinions des anciens philosophes doivent être cherchées dans leurs contemporains. Il n'est guère possible que Platon et Aristote, ces vrais historiens de la philosophie antique, n'aient rien dit de la doctrine d'Euclide. On a vu qu'Aristote en appréciait toute l'importance. Platon jadis avait été la puiser à sa source et plus elle avait d'analogie avec la sienne, plus il devait prendre soin de l'en distinguer. Parmi les allusions dont abondent les écrits de ces deux grands hommes, en est-il qui se rapportent aux Mé-

(1) Voy. ch. suivant, opinion de Ritter.

gariques, et s'il en est, que nous apprennent-elles sur le vrai caractère de leur doctrine ? L'examen et la discussion de ces questions font l'objet de la seconde partie, de la partie la plus importante et la plus difficile de notre exposition.

CHAPITRE III.

MÉTAPHYSIQUE D'EUCLIDE D'APRÈS LES ALLUSIONS DE SES CONTEMPORAINS.

On a vu (1) que dans le *Théétète*, Platon réfute sous le nom d'Euclide les solutions incomplètes données à la question de la science. Dans le *Sophiste* qui est la suite du *Théétète* (2), il passe à la question de l'être logiquement impliquée dans la première. Il était difficile de ne pas retrouver les Mégariques sur ce terrain. Avant de s'engager dans les nom-

(1) P. 47 de ce travail.

(2) Après avoir énuméré les diverses preuves qu'on en peut donner, M. Cousin ajoute : « Toutes ces raisons tombent devant ce fait que l'étranger d'Elée (*qui joue le rôle principal dans le* Sophiste) ne joue aucun rôle dans le *Théétète.* » (*Œuv. compl. de Plat.* T. XI., p. 506.) Cette difficulté nous semble résolue dès la première phrase du *Sophiste.* « Ainsi que nous en sommes convenus, dit Théodore, nous arrivons ponctuellement Théétète et moi, et *voici un étranger que nous amenons avec nous.* » Donc, pour que le *Théétète* puisse être l'introduction du *Sophiste*, il faut précisément que l'étranger ne joue aucun rôle dans le premier de ces dialogues. Devant ces paroles formelles de Platon, les plus graves autorités doivent être comptées pour rien.

breuses difficultés que la question soulève, Platon, comme plus tard son disciple, éclaire la théorie par l'histoire, et soumet à la critique les doctrines de ses principaux devanciers. Certains Ioniens avaient enseigné que l'être est triple, d'autres qu'il est double, Parménide ne voulait qu'un seul être. Après avoir examiné ces solutions diverses, Platon ajoute :

« Nous n'avons point passé en revue tous ceux qui se sont expliqués avec précision (τοὺς διακριβολογουμένους) sur l'être et le non-être. Mais cela suffit. Passons maintenant à ceux dont les solutions ont un tout autre caractère (τοὺς ἄλλως λέγοντας), afin de nous convaincre par ces exemples réunis, qu'il n'est pas plus facile de définir l'être que le non-être ».

Platon va donc parler de philosophes qui ne sont ni les Eléates ni ceux des Ioniens qui déterminent le nombre et le nom des êtres. Ici, il faut de nouveau citer Platon lui-même. Ses moindres paroles doivent être pesées et approfondies.

« En vérité, dit l'étranger, il y a entre eux comme un combat de géants (γιγαντομαχία), tant sont vives les contestations qu'ils ont sur l'être. Les uns rabaissent à la terre toutes les choses du ciel et de l'ordre invisible et ne savent qu'embrasser grossièrement de leurs mains les pierres et les arbres... »

Théétète. « En effet, ce sont de terribles gens. Il m'est souvent arrivé de les rencontrer. »

L'étr. « Aussi leurs adversaires, par une sage précaution (μάλα εὐλαβῶς), les combattent des hau-

teurs d'un monde invisible, s'efforçant de ramener à certaines formes intelligibles et incorporelles toute véritable existence (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι·) et quant aux corps et à ce que les autres appellent réalité, ils les réduisent en poussière par leurs raisonnements et ne leur accordent au lieu de l'existence qu'un simple mouvement de génération (γένεσιν φερομένην τινά). Les deux partis, Théétète, n'ont pas cessé de se livrer au milieu de nous les plus violents combats. »

Théét. « C'est vrai. »

L'étr. « Demandons-leur de nous rendre compte tour à tour de leur manière de voir sur la nature de l'être. Auprès de ceux qui mettent l'existence dans les idées, la chose est moins difficile, attendu qu'ils sont plus traitables. Mais ce sera fort mal aisé, je dirai presqu'impossible, auprès de ceux qui veulent de vive force amener toutes choses à n'être que des corps. »

C'est pourtant par ces derniers que Platon commence. Il examine en détail leur doctrine toute sensualiste et leur propose à la fin cette définition de l'être.

« Tout ce qui possède une puissance quelconque pour exercer une action quelconque ou pour en souffrir une, la plus petite et de la chose la plus petite que ce soit, ne fût-ce même que pour une fois, tout ce qui possède une semblable puissance est réellement. »

Passant ensuite aux partisans des idées, Platon

charge Théétète de répondre pour eux aux questions suivantes :

L'étrang. « Vous dites, n'est-ce pas, qu'il faut distinguer la génération et l'être (γένεσιν, οὐσίαν) ? »

Théét. « Oui. »

L'étr. « Que c'est au moyen de la sensation que nous communiquons par le corps avec la génération, et que c'est au moyen de la raison que nous communiquons par l'ame avec la véritable essence (τὴν ὄντως οὐσίαν) que vous prétendez toujours semblable à elle-même (ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ὡσαύτως), tandis que la génération est toujours variable (ἄλλοτε ἄλλως) ? »

Théét. « C'est encore ce que nous disons. »

L'étr. « . . . . Peut-être, Théétète, n'entends-tu pas leur réponse à ce sujet tout-à-fait aussi bien que moi qui y suis accoutumé depuis long-temps. »

Théét. « Que disent-ils donc ? »

L'étr. « Ils contestent ce que nous venons d'établir sur l'être avec les enfants de la terre. Nous avons cru bien définir les êtres par la puissance d'exercer ou de souffrir une action quelconque, si petite qu'elle soit. A cela ils disent que, quelle que soit cette double puissance, elle appartient à la génération ; mais que ni la puissance passive, ni la puissance active ne conviennent à l'être (πρὸς δὲ οὐσίαν, τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν φασί.) »

Platon réfute cette doctrine et résume en ces termes toute cette discussion :

« Le philosophe..... est absolument forcé de n'écouter ni ceux qui font le monde immobile, que ce

soit dans l'unité absolue ou dans les idées multiples (μητὲ τῶν ἓν ἢ καὶ τὰ πολλὰ εἴδη λεγόντων τὸ πᾶν ἑστηκὸς ἀποδέχεσθαι), ni ceux qui mettent l'être dans un mouvement universel. Entre le repos et le mouvement de l'être et du monde, il faut qu'il fasse comme les enfants dans leurs souhaits, qu'il les prenne l'un et l'autre. »

Il y avait donc, au temps de Platon, deux grandes écoles dont les violents débats remplissaient Athènes. Elles s'accordaient à reconnaître des réalités multiples qu'elles désignaient par un nom générique, sans en fixer le nombre. Elles différaient sur la nature de l'être, sur ses attributs, sur les procédés qui nous le donnent. Il s'agit de savoir quelles sont ces deux écoles. Tous les interprètes sont d'avis que la première est celle de Démocrite (1). M. Deycks croit pouvoir ajouter celle d'Aristippe (2). Ce qu'on approuvera difficilement si l'on songe à la vie toute pratique des Cyrénaïques, à leur dédain pour la science (3), à leur scepticisme renouvelé de Protagoras (4), à l'influence si restreinte de leur doctrine.

La seconde école est moins facile à déterminer. Il s'agit de philosophes que Platon a fréquentés (ἐγὼ

(1) Schleierm. *Einleit. z. Soph.* p. 135. — *z. Théét.* p. 183. — Heindorf *ad. h. l.* p. 381. — Cousin, *Œuv. complet de Plat.* T. XI, p. 252.

(2) *Ouv. cit.*, p. 39.

(3) Arist. *Mét.* II, 2. — Sext. Emp. *Ad. Math.* VII, 11.

(4) D. L. II, 92. — Sext. Emp. *Ibid.* VI, 53, VII, 191. — *Conf.* Plat. *Philéb.* p. 43.

διὰ συνήθειαν), auxquels il accorde sa sympathie (ἡμερώτεροι γάρ), de dialecticiens qui puisaient leurs arguments dans la divisibilité à l'infini de la matière (κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις), et substituaient à la génération toujours mobile (γένεσιν φερομένην τινα) que les sens et le corps font seule connaître (σώματι δι' αἰσθήσεως), les formes intelligibles et incorporelles (νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη) de la véritable essence (τὴν ὄντως οὐσίαν), de l'essence toujours semblable à elle-même (ἣν ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατέ) que l'ame conçoit par la raison (ψυχῇ διὰ λογισμοῦ). Enfin, et ce dernier trait a de l'importance, ces mêmes philosophes soutenaient que la puissance active et la puissance passive n'étant relatives qu'à la génération (γενέσει μὲν μέτεστι τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν δυνάμεως), ne peuvent en aucune manière convenir à la véritable essence (πρὸς δὲ οὐσίαν τούτων οὐδετέρου τὴν δύναμιν ἁρμόττειν).

Il y a plus de vingt ans que Socher, frappé de l'apparition de cette théorie des idées qui semble inséparable du nom de Platon, en conclut que Platon n'avait fait que mettre en scène sa propre école, que raconter sa propre histoire (1).

Il n'y a qu'une difficulté : c'est qu'un peu plus loin, Platon se tourne contre cette théorie des idées immobiles, l'accable, comme toutes les autres, du reproche mérité d'insuffisance, et y substitue la vraie théorie platonicienne qui la comprend et la

(1) *Sur les ouvrages de Plat.* (Mun, 1820.)

complète, qui affirme ce qu'elle affirme, sans nier ce qu'elle nie.

Socher ne convainquit personne, et la cause en est simple; mais il provoqua une interprétation nouvelle. Henri Ritter se prononça pour l'école d'Héraclite (1). En effet, le système d'Héraclite si peu compris des anciens eux-mêmes, peut paraître l'asile naturel de toute doctrine obscure dont l'auteur est inconnu. D'ailleurs Héraclite enseignait, comme les partisans des idées, que le monde extérieur est en proie à une mobilité perpétuelle. Bien plus, il prenait comme eux son *criterium* dans la raison (2); et, à l'époque dont il s'agit, il s'en fallait bien que sa doctrine eût perdu de son importance, puisque, comme dit ailleurs Platon, *la bataille engagée par ceux d'Ephèse, s'étendait chaque jour du côté de l'Ionie* (3).

Les ressemblances sont donc nombreuses. Pourtant la conjecture de Ritter ne soutient pas l'examen. En effet, qu'importe qu'Héraclite fasse appel à la raison, si la raison ne le conduit qu'au *feu vivant et éternel, seule vérité qui ne se cache point* (4)? Puis, qui reconnaîtrait les partisans des idées, ces héros

(1) *Hist. de la phil. ionienne* (Berl. 1821).

(2) « Τοῦτον τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικόι, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος. » Sext. Emp. *adv. Math.* Ch. VII, 129.

(3) Plat. *Théét.* p. 130, B.

(4) « Τὸ μὴ δῦνόν ποτε. » V. Clem. Alex. *Pædag.* II, 10, p. 196. — « Ἀληθὲς τὸ μὴ λῆθον. » Sext. Emp. *l. l.* VIII, 8.

de la dialectique, dans ce Cratyle qui, atteint d'un scepticisme incurable, ne niait plus, n'affirmait plus, se bornait à remuer le doigt (1); dans ces Héraclitéens du *Théétète*, sombres enthousiastes qui tiraient, comme d'un carquois, quelques monosyllabes énigmatiques qu'ils décochaient à leurs adversaires (2)? Puis, qu'est-ce que ces formes incorporelles, qu'est-ce que ces essences immobiles dans un système où le feu est à la fois la cause, la substance et la fin de toutes choses? D'ailleurs, Platon a parlé plus haut des Muses d'Ionie et de Sicile; il a rangé Héraclite et Empédocle dans la première classe de philosophes, parmi ceux qui ont déterminé le nombre et le nom des êtres. Est-on forcé de croire qu'il revienne sur lui-même par une contradiction? Mais c'est peut-être trop insister sur une hypothèse qui doit toute son importance au nom de Ritter, et que Ritter a abandonnée (3).

Vers le même temps, un grand critique donnait du même passage une interprétation appelée à une tout autre fortune. Schleiermacher, dans son introduction au *Sophiste* (4), prouve fort bien deux choses : 1° que dans le passage cité, Platon ne parle pas de sa propre école; 2° qu'il ne parle pas davantage de l'école d'Élée. Platon ne parle pas de sa

(1) Arist *Mét.* III, 4.
(2) *Théét.* pass. cit.
(3) Voy. p. 96 de ce travail.
(4) P. 130 et suiv.

propre école, dit-il, car on ne peut supposer qu'il ait à la fois deux théories dont l'une lui serve à réfuter l'autre. Il ne parle pas de l'école d'Élée, car on voit qu'il s'agit de contemporains qu'il tient à ménager. D'ailleurs, un peu plus haut, il a déclaré en avoir fini avec Parménide, et, dans sa conclusion générale, il distingue fort bien les Éléates qui font l'univers immobile dans l'unité, de ceux qui le font immobile sous les idées multiples (1). Donc, ajoute Schleiermacher, il faut trouver une école qui, au temps de Platon, ait admis que l'essence immobile, conçue par la raison, est distincte de la génération que les sens font connaître. Or, on sait que les Mégariques avaient emprunté aux Éléates, entre autres dogmes, celui de la distinction de la génération et de l'être, et rien ne s'accorde mieux avec une pareille doctrine que cette théorie des idées presque platonicienne, que cette lutte acharnée contre les partisans de Démocrite.

Il y a deux parties dans cette dissertation : l'une réfutative, l'autre démonstrative. Nous ne dirons rien de la première, si ce n'est que les conclusions qu'on y trouve n'ont été contestées par aucun des critiques postérieurs (2). Ce sont des résultats acquis à la science, et que l'on peut, avec assurance,

(1) Voy. pl. haut, p. 87.

(2) Voy. M. Deycks, *Ouv. cit.* p. 39. — Ritter, *Rhein. Mus.* p. 306, et dans ce travail, p. 97. — M. Cousin, *Trad. de Plat.* T. XI. p. 517.

prendre pour point de départ. Il n'en est pas de même de la seconde partie. Car, de ce qu'une école a distingué la génération et l'être, il n'en résulte pas que cette école ait admis la théorie des idées. Parmi tous les philosophes anciens, qui mieux que Parménide a distingué le monde sensible du monde rationel ; qui plus que Parménide a rendu ces deux mondes étrangers l'un à l'autre? Cependant, où trouve-t-on que Parménide ait parlé des idées? La distinction de la génération et de l'être est une condition nécessaire de la théorie des idées, mais non une condition déterminante. Dans l'hypothèse de l'unité absolue, par exemple, il ne reste aucune place aux idées multiples, et pourtant la génération et l'être sont distincts et même incompatibles. La conclusion de Schleiermacher n'est donc qu'une hypothèse, ou, comme Schleiermacher l'appelle lui-même, qu'une conjecture.

Toutefois, cette conjecture était profonde. Rapprochée de ce fait historique que Platon avait suivi à Mégare les leçons d'Euclide, elle donnait à l'auteur des dialogues un précurseur plus immédiat que Socrate et Parménide ; elle répandait sur une grande époque et sur de grands systèmes de nouvelles clartés. Heindorf, dans ses notes sur Platon, la proclama comme une découverte. Quelques années plus tard, M. Deycks, dans une exposition complète de la doctrine mégarique, s'efforçait de systématiser les résultats obtenus, et de confirmer par des arguments nouveaux les conclusions de Schleiermacher.

Le grand critique avait avancé que les Mégariques admettaient la distinction de la génération et de l'être. M. Deycks cita les textes et mit ce fait à l'abri de toute contestation. Mais était-ce bien là ce dont il s'agissait? Qui doute que les Mégariques n'eussent distingué ce qui passe de ce qui dure, le phénomène de la réalité? C'est cette distinction qui fait l'essence du spiritualisme. Mais avaient-ils concentré l'être dans l'unité absolue comme leur maître Parménide, ou concevaient-ils l'unité de l'être comme répandue, sinon comme divisée dans une multitude d'unités secondaires? Telle est la vraie question. Schleiermacher la résout par une conjecture; M. Deycks, par un acte de foi (1) à Schleiermacher.

Voici pourtant ce qu'on pourrait appeler une tentative de démonstration. Socrate soutient dans le *Parménide* que comme le jour est tout entier en plusieurs lieux sans qu'on puisse dire que le jour soit extérieur au jour, de même chaque idée réside tout entière en chaque individu sans être elle-même hors d'elle-même. Schleiermacher avait déjà pensé que cette comparaison pouvait venir des Mégariques. M. Deycks va jusqu'à supposer que les Mégariques s'en servaient pour montrer comment l'être est un quoique engagé dans des idées multiples (2). Mais d'abord, dans le passage de Platon, il s'agit du rap-

(1) « Hæ fere sunt summi philosophi rationes, quas ego, quum certissimæ et ab omni parte munitæ esse videantur, confirmatione egere non arbitror. » (*Ouv. cit.*, *p.* 39.)

(2) *Ouv. cit.*, p. 42.

port des idées aux choses, non du rapport de l'être aux idées. Puis, les Mégariques eussent-ils admis la théorie des idées, il faudrait prouver que cette comparaison leur appartient. Au contraire, on pose en principe que cette comparaison leur appartient, et l'on conclut qu'ils admettaient la théorie des idées. Ainsi, pour justifier une conjecture on en fait une seconde, et celle-ci est la plus contestable.

A tout prendre, il n'y a pas de honte à s'égarer à la suite de Schleiermacher. Mais l'affirmation d'une chose douteuse la rend moins admissible et non pas plus certaine; et sous ce rapport, il est à craindre que M. Deycks n'ait compromis par un dogmatisme précipité la grande et simple conjecture de son illustre maître. Les faits sont là. Le travail de M. Deycks est de 1827. En 1828, Ritter rentre dans l'arène. Il y rentre fortifié par des études nouvelles, illustré par de glorieux travaux. Vient-il défendre son ancienne opinion? Son premier soin est de déclarer qu'il l'abandonne. Propose-t-il du moins quelque interprétation nouvelle? Non. Il ne veut que battre en brèche l'interprétation dominante. En homme habile, il en saisira les côtés faibles, il triomphera des difficultés non résolues par M. Deycks, il affirmera peu, il niera, surtout il doutera. En cette position qu'il a choisie, il peut tout attaquer sans être contraint de se défendre, et il a pour lui le prestige que donne l'amour désintéressé de la vérité garanti par le sacrifice d'une opinion. Les observations de Ritter sur la philosophie de l'école méga-

rique sont jusqu'ici le dernier mot de la critique allemande. La discussion relative à la difficulté qui nous occupe en est la partie la plus importante. De crainte de l'affaiblir par une simple analyse, nous en donnons une traduction littérale.

« M. Deycks, dit Ritter, pense avoir trouvé que les Mégariques, outre la pluralité des noms, admettaient encore celle des idées. Nous devons renoncer à être de son avis sur ce point. Il est de la dernière importance de savoir à quoi s'en tenir à ce sujet, car la philosophie mégarique en dépend presque tout entière. Il s'agit de l'explication à donner d'un passage bien connu du *Sophiste* de Platon. Schleiermacher, dans son introduction au *Sophiste*, a avancé, mais avec beaucoup de réserve, cette conjecture que les philosophes qui donnent pour la véritable essence des choses certaines espèces immuables, intelligibles et incorporelles, pourraient bien être les Mégariques. Cette opinion est suivie par M. Deycks qui ne doute plus, qui tranche les questions avec certitude. C'est à vrai dire ce que Heindorf, dans ses notes, avait fait avant lui. Il me semble pourtant qu'autre chose est de risquer une conjecture pour éclaircir un passage difficile, autre chose d'ériger cette conjecture en fait historique incontestable. Pour ma part, je n'ose me flatter de contribuer beaucoup à éclaircir ce passage. Mais je ne puis me dispenser de combattre par quelques considérations l'explication proposée et admise. Avant tout, loin de vouloir défendre par des raisons qu'il me serait facile de

trouver, l'opinion que j'avais d'abord émise un peu témérairement (1) dans mon *Histoire de la philosophie ionienne*, j'avoue que je l'abandonne complètement. Je pense même avec Schleiermacher que Platon dans ce passage ne parle pas de sa théorie des idées, et qu'enfin il y est question d'une doctrine bien connue. Mais en accordant ce dernier point; je dois faire observer qu'il y a tant de lacunes dans ce que nous savons de la philosophie ancienne, qu'une doctrine très-connue à Athènes du temps de Platon peut bien être fort inconnue de nos jours. Il faut remarquer en outre que la manière dont Platon expose et refute les doctrines des autres philosophes, est rarement de nature à en donner une idée exacte. Car, en général, il s'attache moins à l'expression caractéristique et à la substance entière de ces doctrines qu'au point de vue qui convient à ses recherches du moment. Dans le cas particulier qui nous occupe, il faut remarquer de plus qu'il n'y a aucune induction à tirer du mot εἴδη (2); car, dans la langue ordinaire de Platon, et plus encore dans celle des philosophes antérieurs, ce mot n'a qu'une signification fort peu précise. Le seul dessein de Platon est de réfuter deux doctrines opposées, dont l'une admettait une multitude de choses corporelles, perceptibles aux sens extérieurs; l'autre une multi-

(1) « Kuhner als ich sollte. » p. 306.

(2) Le texte dit: « Sur le mot εἴδη, il n'y a rien à bâtir. » (Nichts gebaut werden darf.)

tude de formes de l'être incorporelles, accessibles à la raison seule, étrangères à tout changement, espèce d'atômes spirituels ou plutôt intelligibles, assez semblables aux monades de Leibnitz. Maintenant, qui a formulé cette dernière doctrine si originalement systématique? Nous ne voulons point le décider ici, malgré les nombreuses indications que l'antiquité pourrait nous fournir. Notre seul but est de montrer qu'il n'est pas facile de reconnaître la doctrine des Mégariques dans ce passage de Platon.

D'abord, il est bien clair que Platon n'a pas en vue une opinion récemment émise et dont l'influence fût limitée à une seule école, mais une doctrine très-répandue ; sinon, il n'aurait pu dire : « *Ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη ἀεὶ ξυνέστηκε.* » Quant aux Mégariques en particulier, je ne pense pas que l'on puisse, d'après la phrase de Platon, les ranger parmi les partisans de cette doctrine ; car Platon oppose les deux partis comme *ἄλλως λέγοντες* aux *διακριβολογούμενοι ὄντος τε πέρι καὶ μή*. Or, quoique cette dernière expression, dans la phrase où elle figure, ait aussi ses obscurités; cependant on ne pouvait avec raison ranger les Mégariques parmi les *ἄλλως λέγοντες*, c'est-à-dire, comme M. Deycks l'explique fort bien, parmi ceux qui avaient parlé sur l'être et le non-être *temere nulloque certo consilio*, puisque sur les traces des Éléates ils pénétraient plus avant que tous les autres Socratiques dans l'exacte notion de l'être. Maintenant, il est bien vrai que M. Deycks a présenté de nom-

breuses considérations à l'appui de la conjecture de Schleiermacher, mais rien qui ressemble à la chose principale, savoir à la preuve que les Mégariques admettaient dans l'unité de l'être une certaine pluralité. A moins que peut-être on ne regarde comme une preuve un passage du *Parménide* de Platon que M. Deycks, toujours d'après Schleiermacher, veut appliquer aux Mégariques, mais par pure conjecture. Ainsi, l'opinion à laquelle nous sommes obligé de refuser notre assentiment n'a d'autre base que des conjectures sur un passage obscur de Platon. Mais nous avons pour la combattre d'autres arguments empruntés à une exposition moins suspecte de la doctrine des Mégariques. Car, outre qu'il nous paraît incroyable que la doctrine des Mégariques sur la pluralité des choses intelligibles ait été clairement exposée dans leurs écrits et portée à la connaissance de tout le monde sans que parmi les anciens, qui ont remarqué la conformité de leur doctrine avec celle des Eléates, il en soit un seul qui ait laissé soupçonner la différence importante qui les séparait; nous trouvons de plus à opposer à l'opinion de Schleiermacher ce que nous disent les anciens, savoir que les Mégariques avaient admis la pluralité des noms. Comment donc eussent-ils passé sous silence un point plus important, savoir qu'ils admettaient aussi la pluralité des choses? De plus, dans le passage de Cicéron déjà cité, nous trouvons une preuve évidente du peu de valeur de cette opinion. Non-seulement Cicéron, traduisant littérale-

ment les formules grecques, admet la parfaite conformité de la doctrine des Mégariques et de celle des Eléates (ce qui est légitime si les Mégariques ne faisaient que développer la doctrine éléatique, mais non s'ils s'en séparaient sur un point capital), mais encore les termes dans lesquels il expose la doctrine mégarique, considérés comme une traduction littérale du grec, correspondent exactement aux expressions des Éléates et désignent dans leur langue habituelle l'unité absolue du bien qui constitue toute vérité. Car, nous le répétons, *simile* en latin c'est ὅμοιον en grec, et ce mot qui a pour synonymes ὁμόν, ἴσον, ἑωυτῷ πάντοσε τωυτόν, est consacré par les Éléates à exprimer l'entière suppression de toute différence et de toute pluralité. De là vient que de la *ressemblance* Xénophane conclut à la forme sphérique de l'univers, Parménide à l'impossibilité de toute dissolution. Enfin, les interprètes postérieurs emploient continuellement ce mot pour indiquer la suppression de toute pluralité dans l'unité des Éléates.

Ceci me paraît suffisant pour couper court à toutes les conjectures. Cependant d'autres faits indiquent que les Mégariques n'admettaient nullement la pluralité des idées; car il est dit positivement que Stilpon combattit la théorie des idées. Il est vrai que M. Deycks cherche à montrer que cette polémique était dirigée non contre les idées platoniciennes, mais contre les représentations générales des objets sensibles. Nous doutons que cette

distinction puisse convenir à la théorie ancienne des idées, et, d'un autre côté, nous ne trouvons chez les anciens aucune théorie des idées que Stilpon eût pu combattre comme il l'a fait, si ce n'est la théorie platonicienne » (1).

Il est inutile de louer ce morceau où, pour la première fois, la critique raisonnée prend la place de l'interprétation divinatoire. Nous nous contenterons de remarquer qu'il n'est pas une seule des objections de Ritter qui ne tende à saper par sa base toute la théorie de Schleiermacher. Si nous ne sommes pas sûrs d'avoir tous les noms des grandes écoles antiques ; si les expositions de Platon sont tellement obscures qu'il n'y ait absolument rien à en conclure ; si les écoles qui ont professé cette théorie des idées sont fort anciennes et n'ont parlé de l'être qu'au hasard, et comme en passant ; enfin si le dogme fondamental des Mégariques a été celui de Parménide, l'identité absolue de l'un et de l'être ; si une seule de ces assertions est vraie, la thèse de Schleiermacher est fausse. Ainsi, désormais, la question est nettement posée. Pour avoir le droit d'affirmer que la théorie du *Sophiste* appartient aux Mégariques, il faudra avoir résolu toutes les objections de Ritter ; il faudra de plus avoir trouvé d'autres arguments que ceux de Schleiermacher ; car ceux-ci, de l'aveu de leur auteur, ne donnent pas la certitude. Cette

(1) *Rhein Mus. für Philol. Geschicht. und griech. Philos.* (2e Ann. 3e part. p. 305.)

double tâche, personne en Allemagne ne l'a entreprise jusqu'ici; personne même, depuis ces quinze dernières années, ne s'y est occupé de l'école mégarique, et l'on dirait qu'après tant d'efforts la science germanique s'est reposée dans l'indifférence et n'a enfanté que le scepticisme.

Du moins, ce n'est pas au doute que s'est arrêté le seul interprète que le *Sophiste* ait eu parmi nous. Initié aux travaux de Schleiermacher, M. Cousin n'a pas hésité à rapporter aux Mégariques la théorie dont il s'agit. Malheureusement le savant critique n'a nulle part exposé avec détail les motifs de sa conviction. A peine en trouve-t-on le germe dans cette note du *Sophiste*.

« Par cette philosophie qui reconnaît εἴδη νοητὰ καὶ ἀσώματα, Platon ne peut entendre sa propre école; car on verra plus bas qu'il met cette philosophie, avec le matérialisme des physiciens de l'école d'Ionie et la doctrine des Éléates, au nombre des hypothèses incomplètes qui ne peuvent rendre compte ni de l'être ni du non-être... Ajoutez que, dans ce dernier passage, on ne peut mieux distinguer de l'école d'Élée qui fait l'univers immobile dans l'unité, les partisans des idées qui le font toujours le même dans les idées qui le dominent. On ne peut donc croire que Platon, dans le passage précédent, ait voulu parler des Éléates; et il faut chercher une autre école à laquelle on puisse rapporter à la fois ces deux passages; et la seule qui se présente est celle de Mégare, sortie à la fois de l'école

de Parménide et de l'école de Socrate, et contemporaine de Platon » (1).

Nous aimons à le reconnaître : c'est dans ces lignes que nous avons puisé l'idée première de ce travail. Mais dans ces lignes, la question est-elle résolue? Nous le dirons avec cette liberté que le respect autorise et que la science commande, il n'en est rien.

L'argument sur lequel on s'appuie, c'est que si l'on passe en revue toutes les écoles antiques jusqu'à l'école de Mégare exclusivement, on n'en trouvera aucune à laquelle puisse convenir la théorie du *Sophiste*. D'où l'on conclut que c'est à l'école de Mégare qu'il faut en faire honneur.

Cet argument suppose deux choses : la première, que nous connaissions au moins les noms de toutes les grandes écoles antiques. La seconde, que pas un seul dogme des Mégariques ne soit inconciliable avec la théorie des idées. Si la théorie des idées est en opposition avec un seul dogme des Mégariques, l'école de Mégare rentre dans la catégorie des autres écoles, et doit être rejetée comme elles. Si nous ne connaissons pas toutes les écoles antiques, l'école cherchée peut se trouver parmi celles dont les noms sont inconnus, et la méthode d'élimination successive n'est qu'un perpétuel paralogisme. Or, ces deux prémisses que l'on suppose sont précisé-

(1) *Œuvres comp. de Plat. trad. en français par V. Cousin*, T. XI, p. 517. not.

ment tout ce que Ritter conteste. La thèse principale du savant historien, c'est que le dogme fondamental des Mégariques est celui de l'unité absolue qui exclut toute pluralité ; et c'est encore une de ses convictions que rien n'est plus incomplet que notre histoire de la philosophie ancienne, et qu'une école très-connue à Athènes du temps de Platon peut-être absolument inconnue de nos jours.

Faut-il dire toute notre pensée ? Nous ne croirons jamais que la note qui précède soit une tentative de démonstration. Ce n'est pas l'historien de Xénophane et de Zénon d'Élée, l'illustre écrivain qui a porté la lumière en tant de questions obscures, qui a pu prétendre épuiser en quelques lignes une telle matière. Il a voulu montrer la voie, tout en s'abstenant d'y entrer lui-même. La note du *Sophiste* est une question posée, peut-être même une profession de foi, mais rien de plus. Si l'on soutient le contraire, il faudra dire que, pour trouver sa preuve, un critique de cette force a commencé par se placer en dehors et en arrière des discussions contemporaines, qu'il a pu tomber dans un vulgaire paralogisme, et qu'affirmant dix ans après Ritter ce que Ritter avait nié avec tant d'autorité, il en est revenu aux argumens dont Schleiermacher, vingt ans auparavant, n'avait osé tirer qu'une conjecture.

Certes, de telles accusations ne seraient pas dangereuses. Nous ne verrons donc dans la note du *Sophiste* qu'une affirmation dont on s'est réservé la

preuve, qu'une conclusion dont les prémisses, encore inconnues, sont peut-être destinées à rallier tous les esprits, à dissiper toutes les incertitudes.

Jusqu'ici, les objections de Ritter n'en dominent pas moins tout le débat. Avant de faire un pas de plus, il faut discuter ces objections et les apprécier à leur juste valeur. Abandonné à nous-même, ce n'est pas sans une véritable crainte que nous abordons un pareil sujet.

D'abord, qu'on nous permette de ne pas nous occuper des considérations relatives à l'obscurité des expositions de Platon en général et du mot εἴδη en particulier. Nous l'avouons, Platon serait le plus obscur des écrivains si, lorsqu'il parle d'une théorie analogue à la sienne, qu'il appelle comme la sienne théorie des idées; au fond, ce n'était pas d'idées, mais d'atômes spirituels, de monades leibnitziennes qu'il s'agissait. Laissons ces détails, et, le *Sophiste* à la main, posons comme incontestable cette vérité qu'au temps de Platon une grande école a professé et défendu avec éclat une théorie des idées qui n'est pas la théorie platonicienne. Reste à savoir quelle est cette école.

Mais peut-être, comme l'insinue Ritter, n'en avons-nous pas même conservé le nom. A priori, cela n'est pas possible. Les grandes écoles comme les grandes nations sont immortelles. Souvent, il est vrai, leurs œuvres périssent, leur gloire s'efface, leurs luttes sont mises en oubli. Même alors, leur nom subsiste. Mille fois répété avec enthousiasme

ou avec colère, ce nom se transmet d'une génération à l'autre et prend place dans les vivantes traditions du genre humain. Le genre humain a la mémoire des noms, et il l'a si tenace et si fidèle, qu'il y a bien plus de noms historiques qu'il n'y a eu de grands hommes et de grandes choses.

A posteriori, comment croire qu'il ait existé au temps de Platon une grande école qu'aucun historien n'ait jamais nommée, qu'Aristote ait passée sous silence aussi bien que Cicéron et Diogène? Aristote, en particulier, qui fait l'histoire de chacune des questions qu'il soulève et qui soulève toutes les questions, a nécessairement rencontré et nommé cette école. Donc, quelle est l'école qui a formulé cette théorie des idées?

Il y en a plusieurs, dit Ritter, et elles sont fort anciennes, car cela est impliqué dans ces paroles : *ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις ἀεὶ ξυνέστηκε.* Distinguons. Veut-on dire qu'au moment où parlait Platon l'école dont il s'agit n'était plus nouvelle? Nous l'accordons. Mais qu'en résulte-t-il contre la conjecture de Schleiermacher? La mort de Socrate est postérieure à la fondation de l'école de Mégare (1); le *Théétète* est postérieur d'au moins cinq années à la mort de Socrate (2); enfin, le *Sophiste* est postérieur au *Théétète* (3).

(1) Voy. p. 27 de ce travail.
(2) Voy. p. 29 not. 2.
(3) Voy. p. 84.

Donc, le *Sophiste* peut très-bien n'avoir été écrit que vingt ou trente ans après la fondation de l'école de Mégare. Trouve-t-on qu'un tel intervalle ne suffit pas, et, en vertu du mot ἀεί, soutient-on que l'école et les discussions dont il s'agit devaient être fort anciennes au temps de Platon? C'est ce qu'il est permis de nier au triple point de vue de la grammaire, de la logique et de l'histoire.

Grammaticalement, ἀεί signifie *toujours* et ne signifie que cela. Mais dans la phrase citée, *toujours* peut avoir deux sens; l'un absolu, l'autre relatif. Au sens absolu, ces luttes n'auraient pas commencé. Au sens relatif, elles auraient commencé avec les écoles elles-mêmes, ce qui n'implique pas l'antiquité de ces dernières. Le premier sens est condamné par la raison, le second par Ritter et il faut choisir. Sans doute, Ritter trouve un moyen terme; il traduit le mot ἀεί par *depuis longtemps*, mais c'est en cela que consiste le vice de son interprétation.

Au point de vue logique, si l'étranger voulait dire que ces discussions fussent fort anciennes, en appellerait-il par une apostrophe directe au souvenir de son jeune interlocuteur? Et celui-ci répondrait-il en homme qui a vu et entendu: « C'est vrai, ἀληθῆ. » ?

Historiquement enfin, (Ritter le sait mieux que personne), la théorie des idées a pour antécédents l'induction et la définition socratiques. Aristote le dit expressément, et il ajoute qu'avant Platon on ne

s'était point occupé de dialectique (1). Or, une théorie qui a de telles origines ne pouvait, au temps de Platon, remonter à une très-haute antiquité.

Il résulte de cette discussion, que le mot *ἀεὶ* doit être pris dans un sens relatif et n'exprime qu'un rapport de simultanéité continue entre les discussions et les écoles.

Parlons maintenant de la multiplicité de ces écoles. Ici notre embarras est extrême. Ritter affirme que cette multiplicité est impliquée dans la phrase déjà citée et nous ne l'y trouvons point, et Schleiermacher, Heindorf et M. Deycks ne l'y ont point trouvée. Nous doutons même que personne l'y trouve. Mais enfin, ces écoles étant nombreuses, il devrait être facile à Ritter d'en citer quelques-unes. Le savant historien déclare n'en pas connaître une seule, et même c'est à prouver qu'on a eu tort de nommer l'école de Mégare qu'il fait servir toutes les ressources de sa dialectique et de son érudition. Ses arguments sont les suivants :

1° Les *ἄλλως λέγοντες*, comme M. Deycks l'a dit, sont des philosophes qui discouraient sur l'être et le non-être au hasard et sans plan arrêté. Or, ce caractère est loin de convenir aux Mégariques qui se distinguaient entre tous les Socratiques par l'exactitude et la profondeur de leurs théories sur l'être.

(1) « Ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγὴ διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν. Οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον. » (*Mét.* I, 6.)

2° Diogène de Laërte dit expressément que Stilpon le Mégarique combattit la théorie des idées : comment donc cette théorie appartiendrait-elle à son école ?

3° Si les Mégariques ont admis la pluralité des idées, pourquoi Diogène se borne-t-il à dire qu'ils admettaient la pluralité des noms ?

4° Enfin, s'ils ont admis la pluralité des idées, pourquoi Cicéron en fait-il des partisans exclusifs de l'unité absolue des Eléates ?

La plupart de ces objections sont graves ; toutes exigent une réponse précise. Nous allons les examiner l'une après l'autre.

1° Le nom d'ἄλλως λέγοντες, dit-on, ne peut convenir aux Mégariques qui avaient pénétré plus avant que tous les autres Socratiques dans la vraie nature de l'être et du non-être,

D'abord, quand Platon range les partisans des idées parmi les ἄλλως λέγοντες ; c'est à Parménide qu'il pense, c'est à Héraclite et à Empédocle qu'il a appelés les διακριβολογούμενοι. Ritter soutient que, relativement aux autres Socratiques, ce nom ne peut convenir aux philosophes de Mégare. Qu'importe? C'est d'Héraclite et d'Empédocle qu'il s'agit, c'est d'Empédocle et d'Héraclite qu'il faut parler. Par conséquent, quel que soit le sens d'ἄλλως λέγοντες, l'objection de Ritter porte à faux, puisqu'elle ne nie pas ce que Platon affirme, et qu'elle affirme ce qu'il ne nie pas.

Toutefois, allons plus loin, essayons de déterminer le sens des mots ἄλλως λέγοντες. Ritter prend pour

accordée l'explication que M. Deycks lui livre comme une bonne fortune. Mais rien ne nous semble plus contestable que cette explication. Quoi, Platon dirait que les partisans des idées s'occupent de l'être au hasard et sans plan arrêté, lui qui les représente comme engagés, sur cette question de l'être, et depuis l'origine de leur école, dans de violents et d'interminables combats ! Cela est impossible, et il semble que Ritter l'ait senti lui-même ; car, en certains endroits, les ἄλλως λέγοντες ne sont plus ceux qui *parlent au hasard*, mais ceux dont les doctrines ont *le moins d'exactitude*. Malheureusement, ce second sens n'est pas plus admissible que le premier. Car Platon qui laisse percer tant de sympathie pour les partisans des idées ; qui fait à leur doctrine l'honneur d'un examen sérieux, détaillé, approfondi ; qui complète cette doctrine plutôt qu'il ne la nie; Platon ne voit dans les systèmes contradictoires des διακριβολογούμενοι qu'une *série de fables débitées comme à des enfants* (1).

Les interprétations de Ruhnkénius et de Heindorf nous sont inconnues. Mais, à ce qu'il nous semble, le meilleur commentaire de Platon est dans Platon lui-même et dans la langue qu'il parle avec tant de naturel et de pureté (2). διακριβολογεῖσθαι signifie comp-

(1) Voy. p. 40 de ce travail.

(2) Quelque erreur doit s'être glissée dans la seule traduction française que nous possédions de ce passage. Voici cette traduction :

« Nous n'avons pas examiné les opinions de tous ceux qui

ter ou raisonner avec précision. Et dans le passage de Platon, les διακριβολογούμενοι sont des philosophes qui ramenaient l'univers à un certain nombre de principes déterminés auxquels ils donnaient un nom. C'est Parménide avec son équation du τὸ ὂν et du τὸ ἕν. Ce sont les physiciens partisans exclusifs du sec et de l'humide, du froid et du chaud, etc., etc. Au contraire, les ἄλλως λέγοντες, parmi lesquels Platon se fût rangé lui-même, se préoccupaient de la nature et non pas du nombre et du nom des êtres. Comme Démocrite, ils plaçaient l'être dans les atômes, ou, comme les partisans des idées, dans certaines formes intelligibles. Venus après les premiers, comment n'eussent-ils pas été moins exclusifs, moins absolus dans leurs doctrines? Quiconque a lu le *Sophiste*, nous rendra ce témoignage que cette explication, tirée du passage qui nous occupe, en résume l'esprit, en reproduit la pensée principale; mais que laisse-t-elle subsister de l'objection de Ritter?

2° Les Mégariques n'ont pas pu admettre la théorie des idées; car on lit dans Diogène que Stilpon,

se sont exercés sur l'être et le non-être. Néanmoins, nous pouvons nous en tenir là. Mais à présent il faut nous adresser à ceux qui professent une tout autre doctrine, etc. »

(*Œuv. comp. de Plat.* T. XI, p. 251.)

Il faut donc supposer que Platon après avoir dit: C'est assez parlé des philosophes qui *se sont exercés* sur l'être et le non-être, passe à d'autres philosophes qui se sont exercés précisément sur le même sujet.

l'un d'eux, alla jusqu'à supprimer les idées (1). Ritter affirme que ce mot *idées* doit être entendu au sens de Platon. M. Deycks le nie, fort inutilement selon nous; car, dès que l'idée générale est proscrite comme insignifiante, que peut-il rester de la théorie platonicienne? Avouons-le, la phrase de Diogène prouve fort bien ce que personne ne conteste, savoir, qu'au temps de Stilpon les Mégariques n'admettaient pas la théorie des idées. Mais ils pouvaient l'admettre un siècle auparavant. L'histoire des écoles est pleine de telles contradictions. Aristote a fait un traité sur l'âme. Dicéarque et Aristoxène ont nié jusqu'à l'ame elle-même. Descartes a cru aux idées innées; Malebranche les a rejetées. Bien plus, cette théorie des idées dont il s'agit, nous savons de science certaine que, dès le temps d'Aristote, l'école de Platon la combattait au profit de la théorie des nombres. (2) Certes, quand les chefs de l'Académie, quand le neveu et le successeur immédiat de Platon (3) en revenaient ouvertement à la doctrine de Pythagore, un des derniers successeurs d'Euclide pouvait bien développer, au détriment de tout le reste, le germe d'éléatisme déjà contenu dans les principes du maître.

3° Si les Mégariques avaient admis la pluralité des

(1) *Ouv. cit.* II, 119. — Voy. *troisième part.*, ch. II. de ce trav.

(2) Arist. *Mét.* XIII, 6, 8, 9. — *Conf.* Ritt. *Hist. de la phil.* T. II, p. 399.

(3) Voy. l'excellente thèse de M. Ravaisson sur Speusippe.

idées, Diogène ne se fût pas borné à dire qu'ils admettaient celle des noms.

Diogène a exposé la doctrine des Mégariques et n'a rien dit de leur théorie sur l'acte et la puissance. (1) Diogène a exposé la doctrine d'Aristote et n'a pas dit un seul mot de sa métaphysique. Après cela, les arguments tirés du silence de Diogène me paraissent jugés.

Voilà une première réponse; elle est péremptoire. Pourtant nous en ferons une seconde.

Il est bien vrai que Diogène n'a pas dit que les Mégariques admissent la pluralité des idées. Mais si cette pluralité est impliquée dans un des dogmes qu'il a reconnu leur appartenir, on n'est pas fondé à s'autoriser de son silence. Or, nous affirmons qu'il en est ainsi et nous ne tarderons pas à le prouver.

4° Non-seulement Cicéron ne dit pas que les Mégariques admissent la pluralité des idées, mais il dit qu'ils définissaient le bien ce qui est un, toujours semblable et toujours identique à soi-même; ce qui implique l'identité de leur doctrine et de celle des Éléates.

Citons d'abord la phrase entière de Cicéron : (2) « L'école de Mégare fut une école célèbre. Son

(1) Voy. p. 71 de ce travail.

(2) Megaricorum fuit nobilis disciplina; cujus, ut scriptum video, princeps Xenophanes, quem modo nominavi; deinde eum secuti Parmenides et Zeno; itaque ab his Eleatici

chef, *à ce que je lis*, fut Xénophane dont je viens de parler. Il eut pour successeurs Parménide et Zénon, les pères des Éléates; puis Euclide le socratique, né à Mégare, ce qui fit donner à ces mêmes philosophes le nom de Mégariques. Ils enseignaient qu'il n'y a de bien que ce qui est un, toujours semblable, toujours identique à soi-même. Eux aussi *avaient beaucoup emprunté à Platon.* »

Ritter n'a peut-être pas dit tout ce qu'il y a dans ce passage. Cicéron n'attribue pas seulement aux Mégariques certaines formules dont les analogues se retrouvent chez les Eléates. Des uns aux autres, il ne voit pas même une différence nominale. Euclide est un Eléate. Parménide et Zénon sont des Mégariques. Les Mégariques et les Eléates reconnaissent un même chef, professent une même doctrine. C'est une seule et même école, pour ainsi dire une seule et même famille.

Voilà quelle serait l'objection dans toute sa vérité, je n'ose dire dans toute sa force. Rien n'est plus étrange en effet que de voir ainsi confondues deux écoles que tous les historiens ont distinguées et qui diffèrent à tant d'égards. Est-il vrai, par exemple, que Parménide et Zénon, ces premiers des Mégariques, comme Cicéron les appelle, eussent

philosophi nominabantur. Post, Euclides Socratis discipulus, Megareus, a quo iidem illi Megarici dicti; qui id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper. Hi quoque multa a Platone. » *Acad.* II, 42.

avant Socrate agité et résolu la question morale? Est-il vrai que l'unité fût pour eux le signe ou l'essence du bien? Certainement, on ne lit rien de pareil dans Parménide. Il est vrai que Cicéron semble s'autoriser des paroles d'un écrivain grec. Du moins ce ne sont pas celles d'Aristote ou de Platon. Ce n'est pas non plus Aristote qui eût fait de Platon l'antécédent des Mégariques quand le contraire est dans l'histoire et résulte des dialogues mêmes de Platon. Mais laissons ces détails. De deux choses l'une : ou il est vrai que les Mégariques ont emprunté à Platon la doctrine que Cicéron expose, et alors cette doctrine n'est ni celle des Eléates, ni celle d'Euclide ; ou cela est faux, et alors qu'est-ce qu'un historien dont on ne peut invoquer le témoignage si on ne l'a d'avance convaincu d'erreur? On serait donc conduit à nier, soit la juste application des paroles citées à la doctrine d'Euclide, soit la compétence historique et philosophique de Cicéron, ou de l'auteur inconnu qu'il a traduit. Dans les deux cas, toute base manquerait à l'objection de Ritter.

Nous ne nierons rien cependant. Nous admettrons que Cicéron connaît à fond l'histoire et la doctrine des Mégariques, qu'il a puisé sa science aux meilleures sources, et que la doctrine dont il se fait l'interprète est bien celle d'Euclide. Nous croyons pouvoir affirmer que cette doctrine n'a rien d'incompatible avec la théorie des idées.

En effet, quand on a posé ce principe que le bien est l'être et qu'il n'y a de bien que ce qui est un ,

toujours semblable, toujours identique à soi-même ; il reste à dire où se trouvent l'unité, l'identité, la permanence. D'abord ce n'est pas dans le monde visible ; toutes les écoles en tombent d'accord. Il faut donc que ce soit dans un monde supérieur. Jusqu'ici, Parménide et Socrate, Euclide et Platon, n'ont qu'une même doctrine. C'est sur la détermination de l'être que la division commence. Au lieu de chercher l'unité, les uns la posent à priori, ils s'y enferment et nient le reste. Telle est la doctrine de l'unité absolue, la doctrine de Parménide et de son école.

Les autres ne partent point de l'unité, ils y arrivent en traversant certains intermédiaires. En effet, les espèces et les genres impliquent l'unité sans être l'unité véritable. Et comme ce n'est qu'en raison de leur participation à l'unité qu'ils forment un système de réalités relatives et purement conditionnelles; il reste vrai de dire, même dans l'hypothèse de la pluralité des idées, qu'il n'y a de bien et de vrai que ce qui est un, toujours semblable, toujours identique à soi-même. En faut-il une preuve de fait ? Qu'on lise ces belles pages de la *République* où il est parlé du soleil des intelligences qui produit le réel et l'intelligible dans le monde des idées comme le soleil visible produit la lumière et la vie dans le monde des corps. Mais pourquoi citer en particulier la *République ?* Dans tous les dialogues, il n'est guère question que de substituer à la diversité que les sens perçoivent l'unité du genre conçue par la

raison. L'induction socratique n'a pas d'autre but, et il en est de même de la dialectique platonicienne. Maintenant, de ces deux manières de comprendre l'unité, quelle est celle d'Euclide? Les paroles citées ne l'indiquent en aucune façon.

Dira-t-on que Cicéron a déterminé le sens de sa formule en associant Euclide à Parménide et à Zénon? Mais Cicéron rappelle aussi qu'Euclide fut le disciple de Socrate, et son but est de prouver que, sur la question du souverain bien, les philosophes de Mégare s'accordent avec Platon. Or, serait-ce s'accorder sur les doctrines que de convenir seulement de certains mots qu'on interpréterait en sens divers? Et Cicéron serait-il un homme sérieux s'il fondait sa thèse sur une équivoque?

Mais, dit Ritter, si les Mégariques admettaient la pluralité des idées, pourquoi Cicéron n'en fait-il aucune mention? Il y a ici plus d'une réponse à faire. D'abord, on sait que les Mégariques admettaient la pluralité des noms. Diogène l'atteste et Ritter en convient lui-même. Cicéron a-t-il parlé de cette pluralité? Nullement. Il faut donc la nier comme la précédente ou cesser de partir de ce principe qu'il ne faut admettre de la doctrine mégarique que ce que Cicéron en a pu dire en une seule ligne.

Mais il y a plus. Dans l'hypothèse où la théorie des idées appartiendrait aux Mégariques, ce qu'il y aurait d'étonnant, ce ne serait point que Cicéron l'eût passée sous silence, ce serait qu'il en eût dit

un seul mot. En effet, de quoi s'agit-il à l'endroit cité? Du souverain bien. Mais puisque c'est du souverain bien qu'il s'agit, c'est une doctrine du souverain bien que Cicéron devait exposer et non une théorie sur les idées, ou sur les noms. Dans le même passage, est-il fait mention de la théorie des idées de Platon? Non, mais de sa doctrine morale. Dira-t-on maintenant que, par égard spécial pour Euclide, Cicéron devait sortir de son sujet; ou sera-t-on conséquent jusqu'à nier aussi la théorie des idées platoniciennes?

Puis, Cicéron, qui confond les Eléates et les Mégariques, admet-il que Parménide et Zénon aient agité la question du souverain bien? S'il l'admet, cela nous suffit et nous savons que penser de son témoignage. S'il ne l'admet pas, voilà donc deux écoles dont l'une s'est vivement préoccupée de la question du souverain bien, dont l'autre l'a complètement négligée. Cicéron, qui traite du souverain bien, identifie les deux écoles précisément au point de vue de la question qui les sépare; et l'on s'étonne qu'il n'ait rien dit de leur dissidence sur une question dont il n'a pas à s'occuper!

Cette longue réfutation aura pour excuse la difficulté du sujet et l'importance du nom de Ritter. En résumé, il nous semble que le savant historien a facilement raison des arguments de ses adversaires. Mais, à son tour, ce n'est que par des arguments contestables qu'il essaie d'établir sa thèse. Ainsi, quoique agitée par tant d'esprits éminents, la ques-

tion reste entière. Cela prouverait-il que pour la résoudre il n'est besoin que de travail et de patience?

Avant de l'aborder, rappelons quelques-unes des conclusions précédentes : 1° il n'est pas croyable que l'école qui a proclamé et vivement soutenu cette théorie des idées nous soit complètement inconnue; 2° cette école n'est pas celle d'Héraclite, n'est pas celle de Parménide, n'est pas celle de Platon; 3° c'est parmi les écoles contemporaines de Platon qu'il faut la chercher. Or, au temps de Platon, outre l'école d'Héraclite, quatre grandes écoles occupent la scène de la philosophie grecque. Ce sont : 1° l'école pythagoricienne représentée par cinq hommes supérieurs : Philolaüs, Lysis, Clinias, Euryte et Architas; 2° l'école de Mégare avec son appendice, l'école d'Élis; 3° l'école d'Antisthène; 4° l'école d'Aristippe.

Apparemment, les partisans des idées incorporelles et intelligibles ne sont pas les Cyrénaïques.

Sont-ce les Cyniques? Pas davantage. Il y en a mille raisons. Celle-ci sans doute paraîtra suffisante. C'est Antisthène qui veut isoler chaque chose dans son individualité propre et qui déclare en conséquence que toute définition est impossible. (1) C'est encore lui qui apprécie de cette manière les idées de Platon :

« Ce ne sont là que de pures conceptions de l'es-

(1) Arist. *Mét.* VIII, 3.

prit (1). Je vois bien tel homme, tel cheval; mais non le cheval en soi ni l'homme en soi. » (2)

L'école pythagoricienne est du moins une école idéaliste, une école aimée de Platon. Je crois même que ce n'est pas sans quelque arrière pensée mathématique que Ritter a appelé les εἴδη νοητὰ καὶ ἀσώματα des atômes intelligibles.

Ce qu'il y a de plus certain au monde, c'est pourtant que la théorie du *Sophiste* n'appartient nullement à l'école de Pythagore. En effet, tout le système des Pythagoriciens, astronomie, psycologie, théologie, roule sur une donnée première, l'existence du mouvement. L'harmonie pythagoricienne n'est que la loi des mouvements divers et cette loi est la suprême loi de ce monde. Or, ce que nient d'abord les partisans des idées, c'est la génération, c'est le mouvement.

Reste donc l'école de Mégare, avec sa doctrine de l'unité multiple, mais immobile, telle que la suppose cette théorie des idées.

Tel est l'argûment indirect. Nous le croyons inat-

(1) « Ψιλὰς ἐννοίας. » Il est digne de remarque que ce soit presque dans les mêmes termes que Porphyre, sept siècles plus tard, ait posé la question des Universaux. Voici le passage de Porphyre :

« Αὐτίκα περὶ γενῶντε καὶ εἰδῶν, τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν, εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται. » (*Introd.* init.)

(2) Ψιλὰς ἐννοίας φησι ταύτας (τὰς ἰδέας) ὁ Αντισθένης·
Λέγων, βλέπω μὲν ἄνθρωπον καὶ ἵππον δὲ ὁμοίως,
ἱππότητα οὐ βλέπω δέ, οὐδ' ἀνθρωπότητά γε. »

Tzetz. *Chil.* VII. 605.

taquable ; sans nous dissimuler pourtant que les argumens de cette sorte sont plus propres à confirmer la conviction qu'à la fonder. Donc, au lieu de nous placer en dehors de la doctrine mégarique, essayons d'y pénétrer de plus en plus, et prouvons que cette doctrine, telle que Diogène l'expose, implique une théorie quelconque des idées. Tout est contenu dans les deux phrases suivantes :

« Euclide enseignait que le bien est un sous différens noms ; que tantôt on l'appelle prudence, tantôt Dieu, tantôt intelligence. »

« Les Mégariques enseignaient qu'il n'y a qu'une seule vertu (savoir, la prudence) ; qui prend différens noms » (1).

Quand Euclide appelle le bien tour à tour sagesse, Dieu, intelligence, pense-t-on que ces mots soient pour lui le signe de certaines idées, ou de purs sons que l'air apporte à l'oreille sans profit pour l'esprit? Si cette dernière interprétation est légitime, il faut avouer que le hasard est un maître bien habile, puisqu'Euclide, n'ayant d'autre but que de ne rien dire, se trouve avoir exprimé, sous des formes claires et précises, des doctrines pleines de sens et de profondeur. Puis, c'est un disciple des Éléates qui, dit-on, ne fait de Dieu lui-même qu'un vain son, et va plus loin que le nominaliste le plus hardi. Enfin, si l'intelligence, Dieu, la sagesse, ne sont pour Euclide que de purs mots, d'où vient qu'il

(1) Voyez plus haut, p. 55.

opère sur ces mots comme sur des idées véritables, et qu'après avoir dit : le bien est un, mais il a plusieurs noms, par exemple, celui de sagesse, il ajoute : la sagesse est une, mais elle a plusieurs noms, par exemple, celui de justice? Pour notre part, nous admettrons tout, même que les phrases d'Euclide ont un sens, plutôt qne d'avoir à déchiffrer de pareilles énigmes.

Parlons sérieusement. Ceux qui ne verraient dans les diverses appellations du bien qu'une suite de mots insignifiants, ignoreraient quelle importance les dialecticiens, et surtout les Socratiques, attachent aux noms. Qu'ils ouvrent donc Platon. Ils y verront que l'étude des noms n'est pas une petite affaire; que les noms représentent la vraie nature des choses; qu'à l'aide des n oms on démêle les manières d'être des divers objets, comme le tisserand démêle ses fils avec le battoir (1). Or, s'il en est ainsi, les mots Dieu, intelligence, sagesse, expriment donc les modes divers, ou les diverses espèces du bien. De même, la justice et les autres vertus ne sont que les formes diverses, les diverses espèces de la sagesse; telle forme de la justice, une des espèces de la justice. Jusqu'ici, c'est la pure doctrine de Socrate, la division des vertus, avec les procédés logiques dont elle est la base. Mais Euclide ne peut en rester là. Toute sa doctrine est dans ce principe que l'un et l'être sont une même chose, et ce principe

(1) Plat. *Cratyle. pass.*

a pour conséquence immédiate, qu'aux diverses formes de l'unité correspondent les divers degrés de l'existence. Or, le bien seul est l'unité; mais il y a de l'unité dans la sagesse, il y en a dans la justice et ainsi du reste. Donc, le bien absolu, unité absolue, est l'être absolu. La sagesse, pure apparence par rapport au bien, est unité et réalité par rapport à la justice et aux vertus particulières. Ainsi, l'idée est réalisée, objectivée, et, par la force même des choses, la dialectique devient la science de l'être. On a souvent dit, depuis Aristote (1), que le caractère distinctif de la métaphysique platonicienne est de placer dans un monde à part les universaux qu'elle réalise. Cela est vrai, si l'on ne veut que marquer la différence qui sépare Socrate de son plus illustre disciple. Mais il est également vrai qu'avant Platon, l'universel est réalisé dans l'école d'Euclide, et avant Euclide, dans l'école pythagorienne et dans l'école d'Elée. Car, pour les Pythagoriciens, les nombres représentent la nature commune des choses, et l'un et l'être des Éléates ne sont que les universaux par excellence. Pourtant, nulle de ces deux écoles n'a une théorie des idées véritables. Sous ce rapport, le seul précurseur de Platon, c'est celui qui a conçu l'unité comme diversement manifestée dans certaines formes immuables qui, relativement aux objets de ce monde, doivent être appelées les véritables êtres.

(1) *Métaphys.* I. 6.

Et qu'on n'objecte pas que le mot *idée* ne se trouve pas dans Diogène. Est-ce le mot qui importe, ou est-ce la chose? Platon ne dit pas que ceux qu'il appelle les partisans des idées eussent en effet prononcé ce mot, et l'on sait que l'auteur des dialogues aime assez à ramener à ses formules les doctrines qu'il expose. Toute la question est de savoir si la théorie des idées, de quelque nom qu'on l'appelle, est impliquée dans les deux phrases de Diogène, et il nous semble qu'on ne peut le nier sans se refuser à l'évidence.

Du reste, un passage du *Sophiste* jette le plus grand jour sur cette matière. Platon se pose cette question : une même chose peut-elle prendre différents noms? Jadis, Parménide avait implicitement répondu par l'affirmative, puisqu'il appelle l'un ce qu'il appelle aussi l'être. Mais, dit Platon, dans le système de l'unité absolue, toute pluralité de noms et même tout nom est impossible; car si le nom est autre que la chose, il y a en tout deux choses et non pas une, et s'il se confond avec elle, il n'est le nom de rien ou n'est que le nom d'un nom.

Au contraire, certains contemporains de Platon, vieillards de science récente (ὀψιμαθεῖς), dit-il, étrangers aux Muses et à la philosophie, ne voulaient qu'un nom pour chaque chose, isolaient les genres et ne permettaient pas de dire l'homme est bon, mais seulement l'homme est homme, ou le bon est bon. Par pauvreté d'esprit et de connaissance, ils tombaient en admiration devant ces

choses-là et croyaient y avoir trouvé des trésors de sagesse (1).

Or, isoler les genres, c'est supprimer toute définition, c'est même rendre tout discours impossible, puisque l'enchaînement des idées est la première condition du langage. Platon prouve donc qu'il en est des genres comme des sons dans l'harmonie, comme des lettres dans la formation des mots. Certains genres, dit-il, peuvent s'associer entre eux, d'autres ne le peuvent pas. Quelques-uns le peuvent avec un grand nombre de genres, d'autres avec tous et de toutes les manières. Il est une science qui apprend à discerner toutes ces choses. C'est la science des hommes libres, la science du philosophe; d'un seul mot, la dialectique (2).

Il importe d'insister sur ce passage et d'en exposer les conséquences.

Au temps de Platon, deux grandes écoles avaient résolu en sens contraire la question qu'il agite. L'une, en vertu de l'absolue séparation des genres, avait rejeté la pluralité des noms. Aristote dit deux fois quelle est cette école; école d'*ignorants et de bonnes gens*, comme il l'appelle, école d'Antisthène en-

(1) Plat. *sophist.*, p. 62, D et *pass.*

(2) Il ne faut pas dire avec Ritter (*Rhein Mus.* p. 305) que Platon réfute l'opinion de ceux qui donnent plusieurs noms à une même chose. Au contraire, il l'accepte; mais à la condition que les genres, c'est-à-dire les idées pourront se mêler entre eux.

fin (1). L'autre n'avait pas seulement admis cette pluralité, elle l'avait posée à la base de son système, elle en avait fait une sorte de loi absolue et universelle. Nous le savons, cette école est celle d'Euclide. Historien de ce débat, Platon expose et réfute l'opinion d'Antisthène, car c'est d'Antisthène qu'il s'agit. Le portrait n'est pas flatté, mais il est frappant; c'est Aristote qu'il faut en faire juge. Bien plus, Platon remonte jusqu'à Parménide et dégage de son système la solution affirmative qu'il ne contient qu'implicitement. La doctrine d'Euclide, à son tour, occupe sans doute une très-grande place. Nulle n'est mieux connue de Platon; nulle n'a eu plus de retentissement dans les écoles; nulle n'est mieux arrêtée ni plus précise. C'est le contraire qui arrive. Euclide n'est pas nommé; il n'est fait aucune allusion à ses doctrines. Maintenant, voici ce qu'on peut dire. Si Platon passe sous silence l'opinion de son ancien maître, n'est-ce pas parce qu'il l'accepte tout entière? S'il ne nomme pas l'école de Mégare, n'est-ce pas parce qu'il s'en considère comme l'interprète, comme le disciple? Qu'on ne l'oublie pas en effet, Platon et Euclide sont d'accord sur ce point, que l'unité de l'être n'exclut pas la pluralité des noms. Voilà un point de départ certain. Pour Platon, cette conclusion a ses prémisses dans la théorie des idées. Nous ignorons quelles sont les prémisses d'Euclide;

(1) « Οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι. » *Mét.* VIII, 3. — « Ἀντισθένης ᾤετο εὐηθῶς. » *Ibid.* V, 29.

mais le bon sens veut qu'elles soient celles de Platon, et Platon, qui fait l'histoire complète de la question, ne dit pas qu'elles soient différentes. N'en résulte-t-il pas qu'elles sont identiques?

N'admît-on pas cette conclusion, il faudrait encore reconnaître qu'au temps d'Euclide, c'est une vérité reçue dans toutes les écoles, qu'il n'est point de théorie sur les noms sans une théorie sur les idées correspondante. C'est parce que les idées ne sont point combinables entre elles qu'Antisthène ne veut qu'un seul nom pour chaque chose. C'est parce qu'elles se combinent et se mêlent de différentes manières que Platon absout et légitime le commun usage. Donc, partant des mêmes prémisses que Ritter, nous arrivons à des conclusions diamétralement opposées. Ritter dit : on n'attribue aux Mégariques que la pluralité des noms ; donc, ils rejetaient toute autre pluralité. Il faut dire : les Mégariques admettaient la pluralité des noms ; ils ne pouvaient donc se dispenser d'admettre la pluralité des idées. Jusqu'ici, les objections de Ritter nous avaient semblé ne pas conclure en faveur de son opinion ; celle-ci conclut en faveur de l'opinion contraire.

Il y a pourtant dans cette question quelque chose de plus étrange : c'est que M. Deycks, après avoir remarqué les sympathies de Platon pour Euclide (1), après avoir reconnu que le dogme fondamental des

(1) *Ouv. cit.*, p. 45.

Mégariques était celui de la pluralité des noms (1), ait eu l'idée de ranger Euclide et ses disciples parmi ces philosophes méprisés de Platon et d'Aristote qui, en vertu de l'absolue séparation des genres, rejetaient précisément cette pluralité (2).

Il résulte de ce qui précède, que pour trouver la théorie mégarique des idées, il n'est pas nécessaire de recourir aux allusions de Platon. Sans sortir des phrases où Euclide est nommé, on voit assez que cette théorie fait le fond de sa doctrine, et doit lui être rapportée comme sa propriété légitime.

Par d'autres prémisses on arrive aux mêmes conclusions. On sait que les Mégariques sont considérés par l'antiquité comme des dialecticiens incomparables. La dialectique ne fut pas seulement leur méthode ordinaire. Les premiers, ils en avaient fait la théorie, ils avaient écrit *sur les propositions*, *les prédicats et autres sujets de cette nature* (3). Or, tout cela est incompatible avec la doctrine de l'unité absolue. L'objet essentiel de la dialectique, Platon le dit à chaque page, ce sont les genres et les espèces avec les rapports qu'ils ont entre eux. Mais dans l'école de Mégare, les genres et les espèces ne peuvent pas être de simples conceptions de l'esprit, encore moins de purs noms. Participant à l'unité,

(1) *Ibid.* p. 27 et suiv.

(2) Extrema non Antisthenem solum sed Megaricos quoque tangere apertum est. » (*Ouvrage cit.*, p. 45 et 84.)

(3) D. L. II, 112. — *Voy.* p. 11 de ce travail.

il faut bien qu'ils participent à l'être, qu'ils soient l'être lui-même pris à un certain point de vue. La théorie des *formes incorporelles et intelligibles*, la théorie du *Sophiste* en un mot, se présente donc de nouveau comme la conséquence inévitable des dogmes les plus authentiques de la philosophie mégarienne.

On fera deux objections : l'une que Zénon est un dialecticien qui n'a pas admis la distinction des genres et des espèces. L'autre que Stilpon est un dialecticien qui l'a combattue.

D'abord, ce qu'on appelle la dialectique de Stilpon, n'est au fond que la négation réfléchie de la dialectique elle-même. On verra que Stilpon prétend, après Antisthène, qu'aucune chose ne peut être affirmée d'aucune autre; qu'il ne faut pas dire : l'homme est bon, l'homme est général; mais seulement : l'homme est homme, le bon est bon, le général est général (1). Et quelle est pour Stilpon la justification de cette étrange doctrine ? C'est que chaque chose étant séparée de toutes les autres, l'idée générale ne représente absolument rien. Ainsi, qui nie la dialectique, doit nier d'abord l'idée générale. Nouvelle preuve que l'idée générale est l'objet et la condition de la dialectique.

Pour ce qui est de l'autre objection, nous y répondrons par cette phrase d'Aristote :

(1) Plut. *adv. Col.* p. 119. Ch. 1. 22. — *Voy.* troisième part., chap. II de ce trav.

« Les prédécesseurs de Platon ne connaissaient pas la dialectique » (1).

Ce qui ne veut pas dire qu'ils n'en fissent aucun usage. L'usage de la dialectique est aussi vieux que l'esprit humain. Mais ils n'en avaient pas fait l'objet spécial de leur étude ; ils n'en avaient pas reconnu les conditions indispensables ; ce n'avait été pour eux qu'une pratique non raisonnée, un art et non une science. Zénon faisait de la dialectique sans admettre les idées générales, comme il marchait tout en niant l'existence du mouvement. Mais quand on nie le mouvement, on ne fait pas un traité d'astronomie ; on n'écrit pas sur les prédicats et autres sujets de cette nature, si on n'admet la pluralité des genres.

Du reste, il s'en faut bien que l'unité des Éléates fût aussi absolue qu'on le pense et qu'ils le voulaient eux-mêmes. D'abord, au cœur de l'éléatisme se cachait un principe ennemi, la pluralité de noms incompatible, comme on l'a vu (2), avec l'unité absolue de l'être. Puis, la doctrine posée, quand on voulut la justifier et la défendre, quand des hauteurs de la spéculation il fallut descendre aux discussions de la place publique ; on agita, on combina de mille manières une foule d'idées diverses, on s'étudia à saisir les rapports multiples des choses et véritablement tout fut perdu.

(1) *Mét.* I, ch. 6. — *Voy.* p. 107 de ce trav.
(2) P. 124 de ce travail.

On s'étonne de voir Parménide, dans le dialogue qui porte son nom, soutenir, en vrai disciple de Platon, qu'il faut admettre pour chaque chose une idée distincte et immuable sous peine de rendre impossible toute science comme tout discours. (1)

Assurément les Éléates n'admettaient pas la théorie des idées. Mais, sans les idées, c'en est fait de la dialectique, et l'unité absolue devient incompréhensible. Cette théorie était donc dans le véritable esprit de l'école d'Élée. Elle en complétait, elle en interprétait heureusement toutes les doctrines; elle était impliquée jusque dans ses procédés les plus ordinaires. C'en est assez pour justifier Platon. Voici pourtant quelque chose de plus. Un mot de Zénon, conservé par Eudême dans Simplicius, semble indiquer que les derniers des Éléates avaient singulièrement modifié la doctrine du maître.

« Qu'on m'explique l'unité, disait Zénon, et j'expliquerai les êtres. (2) »

L'unité n'est donc plus tout ce qui existe. Outre l'unité, il y a donc des êtres multiples que l'unité rend intelligibles. Désormais, l'unité ne se pose plus à priori; on la peut saisir dans ses manifestations diverses et il ne reste rien de l'éléatisme.

De ce point de vue, la thèse de Ritter n'est plus seulement une erreur de fait; c'est une sorte de

(1) *Parm.* p. 58, A.

(2) « Εἴ τις αὐτῷ τὸ ἓν ἀποδοίη, τί ποτέ ἐστι, λέξειν τὰ ὄντα. » Eud. *ap. Simpl.* fol. 21, a.

contre-sens historique. En effet, lorsque les Éléates s'écartaient de leurs voies primitives jusqu'à rentrer dans le sens commun, comment un disciple de Socrate, initié à tous les procédés de l'induction et de la définition, en fût-il revenu à l'affirmation spontanée de l'unité absolue, à une doctrine reniée des Éléates eux-mêmes? Euclide avait appris de Parménide que l'être réside dans l'un et l'immuable. Il avait appris de Socrate que l'unité et l'immutabilité résident dans le général. Combinant les deux doctrines, il a fait des genres autant de formes de l'être que les sens ne peuvent atteindre, mais que la raison conçoit. Voilà ce que veut la logique. C'est aussi ce qui résulte des témoignages. Achevons de le démontrer par un dernier rapprochement.

Platon n'a pas nommé ces partisans des idées dont il critique la doctrine. La parfaite ressemblance d'un portrait dispense d'inscrire au bas le nom de l'original. Or, c'est aux Mégariques que ce portrait ressemble et jusque dans les moindres détails.

Platon dit qu'il a fréquenté les partisans des idées et laisse percer la sympathie qu'il a pour eux. Euclide a été l'hôte et le maître de Platon. Les partisans des idées sont des dialecticiens. Euclide a fondé une école de dialectique. Ces dialecticiens tiraient leurs arguments de la divisibilité à l'infini de la matière. C'est de la divisibilité à l'infini de la matière que l'école d'Euclide tirait ses arguments. D'après les partisans des idées, la génération n'est que non-être, la véritable essence est immobile et toujours

semblable à elle-même. D'après Euclide, il n'y a de bien que ce qui est un, toujours semblable, toujours identique à soi-même; le contraire du bien n'existe pas. Les partisans des idées pensent que l'être véritable, inaccessible aux sens, est saisi par l'ame elle-même à l'aide de la raison. Euclide et son école rejettent le témoignage des sens et ne s'en rapportent qu'à l'ame elle-même et à la raison. Enfin, les partisans des idées considèrent l'essence unique et immobile comme engagée dans certaines formes incorporelles. Euclide enseigne que le bien est un de sa nature mais prend différents noms, ou, si l'on veut, revêt différentes formes dont chacune a ses noms multiples et ses formes diverses correspondantes.

Ces rapports sont sans doute assez frappans et assez nombreux. Nous n'avons pas tout dit pourtant. Il reste le dernier trait, le trait caractéristique et la vraie preuve d'identité.

D'après Aristote, les Mégariques enseignaient qu'il n'y a de possible que ce qui est réel. Or, absorber la puissance dans l'acte, soutenir que l'on ne peut faire que ce qui est accompli, c'est simplement nier la puissance. Donc, dans la doctrine des Mégariques, l'être est ce qu'il est et ne peut devenir autre que ce qu'il est, car la source du *devenir*, la puissance d'agir et de pâtir n'existe pas.

Or, il est aussi question dans Platon de philosophes qui professaient cette doctrine. Les partisans des idées, dit-il, concevant l'être comme immobile

et toujours semblable à lui-même, sont conduits à lui refuser toute puissance, la puissance active comme la puissance passive.

Ainsi, nous tenons d'Aristote que les Mégariques refusaient à l'être toute puissance. Nous tenons de Platon que les philosophes qui refusent à l'être toute puissance sont les partisans des idées. Mathématiquement, il faut conclure que les partisans des idées sont les Mégariques.

Et qu'on ne dise pas que l'identité des mots n'empêche pas la diversité des choses et qu'il y a loin de la puissance telle que l'entend Aristote, à la puissance telle que l'entend Platon.

Nous l'avouons : La δύναμις péripatéticienne, principe de tout changement dans l'art et dans la nature et en même temps simple possibilité logique et pure aptitude soit à pâtir soit à agir (1), dépasse de beaucoup la δύναμις de Platon. Mais, en la dépassant, elle la reproduit partiellement; elle l'enveloppe, et, par cela même, elle la contient. Donc, dans un cas donné, Platon et Aristote, parlant de la δύναμις, peuvent bien parler d'une seule et même chose. C'est ce qui a lieu dans le cas présent. Quelques mots suffisent pour le prouver. C'est de Platon et d'Aristote que nous les tirons.

Si l'on refuse la puissance à l'être, dit Platon, il faut soutenir qu'il n'a aucune part à l'auguste et

(1) *Mét.* IX. et *pass.*.

sainte intelligence, qu'il ne vit, ni ne pense, ni ne se meut (1).

S'il n'y a point de puissance distincte de l'acte, dit Aristote, le constructenr perd son art quand il cesse de construire. Il le recouvre quand il construit de nouveau. Quiconque est debont ne peut s'asseoir, quiconque est assis ne peut se lever (2).

Dans ces deux passages, la δύναμις est la faculté générale d'agir, abstraction faite de ses manifestations et de ses directions diverses.

Sans la puissance, ajoute Platon, l'être ne peut être connu; car être connu est une passion, et la passion est un mouvement (3).

S'il n'y a point de puissance distincte de l'acte, ajoute aussi Aristote, l'être ne peut être produit s'il n'est déjà, ne peut être senti si on ne le sent; car, ce qui n'est pas en puissance est impossible (4).

Dans les deux cas, il s'agit de la puissance passive. Et maintenant, qu'on insiste sur les différences qui séparent la δύναμις d'Aristote de celle de Platon. Plus ces différences seront nombreuses, et plus la coincidence dont nous parlons sera remarquable, et mieux il sera prouvé que les Mégariques d'Aristote, les partisans des idées de Platon, n'ayant qu'nne seule et même doctrine, forment une seule et même école.

(1) *Sophist.* l. l.
(2) *Mét.* IX, 3.
(3) *Sophist.* l. l.
(4) *Mét.* l. l.

Notre conclusion générale est connue. Elle n'a contre elle aucune objection sérieuse. Elle a pour elle un assez grand nombre de considérations dont quelques-unes pourraient s'appeler des preuves ; dont l'ensemble est pour nous une démonstration invincible. Surtout, elle a pour elle cette parfaite harmonie des détails, cette concordance logique qu'on ne trouve jamais qu'entre les parties d'un même système.

Nous savons donc quel fut le dogme fondamental des Mégariques. Nous pourrions dire, et nous dirons bientôt en quoi consiste l'originalité de leur doctrine, ce qui les distingue de leurs contemporains et de leurs devanciers. Dès-lors, rien ne paraît plus simple que de discerner parmi toutes les allusions des dialogues celles qui regardent les Mégariques, et d'arriver ainsi à une restitution à peu près complète de leurs doctrines.

Schleiermacher et M. Deycks l'ont tenté. Quelques-unes de leurs interprétations sont déjà connues (1). M. Deycks, sans sortir du *Sophiste*, croit trouver une allusion nouvelle. Platon annonce, à la fin du dialogue, qu'il va réfuter la maxime de Parménide :

Jamais tu ne comprendras que ce qui n'est pas soit ;
Éloigne ta pensée de cette recherche (2).

Il prouve donc que chaque chose participe de l'être, mais n'est pas l'être ; que par conséquent le

(1) V. p. 66 de ce travail.
(2) Fulleb. *Frag.* de Parm. p. 98.

non-être diffère de l'être, mais n'en est pas le contraire, puisqu'il en participe. Puis, il ajoute :

« Sais-tu que nous avons plus que transgressé la défense de Parménide? »

Théétète : « En quoi? »

L'étranger : « Nous avons poussé notre démonstration plus loin qu'il ne nous permettait d'étendre même notre examen. »

Th. « Et comment? »

L'étr. : « Ne nous dit-il pas :

Tu ne comprendras jamais que ce qui n'est pas soit ;

Eloigne ta pensée de cette recherche?

Th. « Ce sont en effet ses paroles. »

L'étr. « Nous, nous n'avons pas seulement démontré que le non-être est, nous avons fait voir quelle est l'idée du non-être, car après avoir prouvé que l'*autre* existe et qu'il est partagé entre tous les êtres comparés les uns aux autres, nous avons osé dire que c'est chacune de ses parties dans son opposition à l'être qui est réellement le non-être (1). »

C'est dans ces paroles que M. Deycks trouve une réfutation de cette doctrine d'Euclide que les contraires du bien n'existent pas (2). Ainsi, Platon an-

(1) *Soph. l. l. — Trad. franç.* T. XI, p. 293.

(2) « Quod autem dicebant Megarici, non esse ea quæ ab essentia sunt diversa, postea iterum Plato perstringit. Id enim agunt uberiores quæ sequuntur de ταὐτῷ et θατέρῳ disputationes. » (*Ouv. cit.*, p. 44.)

nonce qu'il va réfuter Parménide et il le réfute. Et quand il l'a réfuté, il dit qu'il l'a réfuté. Et de tout cela M. Deycks conclut que Platon a voulu réfuter l'école de Mégare. Si le savant professeur se bornait à soutenir que, dans la pensée de Platon, cette réfutation s'applique à Euclide autant qu'à Parménide, ce serait déjà se porter garant d'une intention dont nul n'a le secret. Que sera-ce si l'on efface un nom pour en inscrire un autre, si l'on ne rapporte qu'à Euclide ce qui n'est dit que de Parménide?

Un passage du *Philèbe* contient, dit-on, une autre allusion aux Mégariques. Ce passage est curieux et mérite d'être cité en entier.

« Les anciens, qui valaient mieux que nous, dit Socrate, et qui étaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition que toutes les choses auxquelles on attribue une existence éternelle sont composées d'un et de plusieurs, et réunissent en elles par leur nature le fini et l'indéfini (πέρας καὶ ἀπειρίαν); que telle étant la disposition des choses, il faut dans toute recherche s'attacher toujours à la découverte d'une seule idée; qu'on trouvera qu'il y en a une; et que l'ayant découverte, il faut examiner si après celle là il y en a deux, sinon trois ou quelque autre nombre; ensuite, faire la même chose par rapport à chacune de ces idées, jusqu'à ce qu'on voie non-seulement que l'unité primitive est une et plusieurs et une infinité, mais encore combien d'espèces elle contient en soi : qu'on ne doit point appliquer à la multitude l'idée d'indéfini avant d'a-

voir saisi par la pensée tous les nombres déterminés qui sont en elle entre l'indéfini et l'unité, et qu'alors seulement on peut laisser chaque individu aller se perdre dans l'indéfini. Ce sont les dieux qui nous ont donné, comme je l'ai dit, cet art d'examiner, d'apprendre et de nous instruire les uns les autres. Mais les sages d'entre les hommes d'aujourd'hui *font un* à l'aventure, et souvent plus tôt ou plus tard qu'il ne faut. Après l'un vient de suite la pluralité indéfinie et les intermédiaires leur échappent. Cependant ce sont ces intermédiaires qui distinguent la discussion conforme aux lois de la dialectique de celle qui n'est que contentieuse (1). »

Ces anciens sages, encore voisins des dieux, qui reconnaissent comme principes des choses le fini et l'indéfini, sont, d'après Schleiermacher, Pythagore et ses premiers disciples. Cette interprétation est au moins fort vraisemblable (2). Mais qui sont ces contemporains de Platon qui, de l'unité, passaient de suite à la pluralité indéfinie, négligeant les nombres et les espèces intermédiaires? Peut-être quelques mathématiciens très-exclusifs, peut-être même quelques-uns de ces physiciens qui, comme Héraclite, appliquaient immédiatement à l'univers le principe unique qu'ils avaient cru reconnaître. Ce qu'il y a de clair, c'est qu'il ne peut être ici question des Mégariques. Au temps de Platon, les Mégariques

(1) *l. l.* p. 74, E.
(2) *Conf.* Arist. *Mét.* I, 5, 6.

admettaient les idées intermédiaires. Ces philosophes les nient ou les négligent. Les Mégariques niaient l'indéfini qui n'est autre chose que la multiplicité pure; ces philosophes reconnaissent l'indéfini comme un des principes constitutifs des choses. C'est pourtant une allusion aux Mégariques que M. Deycks croit trouver en ce passage. Mais aussi, d'après M. Deycks, ce ne seraient pas les nombres et les idées intermédiaires que Platon reprocherait à Euclide d'avoir négligés, ce serait la dyade indéfinie qui sert de lien entre les idées et les choses sensibles (1). Si je ne me trompe, cette interprétation est de celles qui gagnent à être combattues. Les discuter, c'est les croire possibles. On les réfute en les citant.

Restent les ouvrages d'Aristote où M. Deycks trouve des allusions nouvelles. Voici, selon lui, les passages qui les contiennent :

« Les modernes comme les anciens (2) se sont préoccupés de la crainte qu'il ne leur arrivât de dire qu'une même chose est à la fois une et plusieurs. C'est pourquoi les uns retranchaient le verbe être comme Lycophron. Les autres tournaient la phrase

(1) « Commendat igitur Plato in his suam rationem qua ideæ cum rebus infinitis, id est mutabilibus conjunguntur in ἀορίστῳ quam vocant δυάδι, ità ut ideæ sint numeri. Quam conjunctionem ab Euclide neglectam esse vidimus. »

Ouv. cit., p. 46.

(2) Aristote vient de parler de Parménide et de Mélissus.

et disaient non pas : l'homme est blanc, mais il a blanchi ; non pas : il est en marche, mais il marche, de peur qu'en usant du mot être ils ne fissent l'unité multiple ; comme si l'un et l'être ne pouvaient se dire que d'une seule manière. » (1)

« Certains philosophes disent avec raison que le bien est principe. Mais comment l'est-il ? Est-ce comme fin, comme moteur, comme forme ? Ils ne le disent pas. (2) »

D'abord, nous connaissons ces contemporaine d'Aristote qui se préoccupaient de la crainte qu'une même chose ne fût à la fois une et plusieurs. Ce sont ces vieillards de science tardive dont parle Platon (3), ces partisans de l'absolue séparation des genres qui ne permettaient pas de dire : l'homme est bon, mais seulement : l'homme est homme, ou le bon est bon. M. Deycks le reconnaît lui-même ; mais au nom d'Antisthène, il propose d'ajouter celui d'Euclide (4). Erreur étrange et vraiment inconcevable ! M. Deycks soutient, et avec raison, que la doctrine métaphysique d'Euclide est une théorie des idées fondée sur les relations diverses des espèces au genre et des genres entre eux ; et maintenant c'est une doctrine essentiellement négative de toute théorie des idées comme de toute relation des espèces

(1) *Phys.* I, 2.
(2) *Mét.* XII, 10.
(3) *Voy.* pl. haut, p. 93.
(4) *Ouvr. cit.*, p. 49.

au genre et des genres entre eux qu'il lui attribue! Puis, M. Deycks a-t-il oublié que, dans le système d'Euclide, le bien, un de sa nature, reçoit différents noms, ce qui est absolument impossible dans la doctrine de l'absolue séparation des espèces et des genres? Du reste, l'auteur de cette interprétation ne la regarde lui-même que comme vraisemblable. Cette réserve lui fait honneur et nous dispense d'une plus longue réfutation.

Nous insisterons moins encore sur le second passage. D'où est-il tiré? Du résumé du livre XII de la *Métaphysique*. Or, à qui persuadera-t-on qu'il y ait des allusions aux Mégariques dans le résumé d'un livre qui n'en contient aucune? Puis, on fait demander par Aristote si c'est comme moteur que les Mégariques considèrent le bien quand on sait qu'ils nient le moteur et le mouvement, l'effet avec la cause. M. Deycks, dira-t-on, n'affirme rien. Il faut affirmer, au contraire, qu'il n'est là question que de Platon, et que l'accusation portée par Aristote est le résumé de toutes celles qu'il a dirigées contre son maître.

Sans passer par toutes ces considérations de détail, M. Deycks devait être conduit à douter de la solidité de ses conjectures. En général, il en est des dogmes isolés comme des membres divisés de certains corps. Quand ces dogmes ont appartenu à un même système, quand ils sont l'œuvre d'une même pensée créatrice, pour peu qu'on les rapproche, on trouve des marques de leur commune origine et

l'on recompose sans peine le tout dont ils firent partie. Mais entre des débris d'origine diverse, il y a des incompatibilités de nature et toute réduction à l'unité est impossible. M. Deycks n'a pas tenté de soumettre à cette mesure les différents dogmes qu'il rapporte à la philosophie d'Euclide. Il y aurait de l'injustice à lui en faire un reproche. Le sens commun pose en toutes choses certaines limites infranchissables. M. Deycks l'a reconnu et a sagement reculé devant l'impossible. Il a fait plus, il s'est tourné une fois contre Schleiermacher lui-même et a prouvé qu'il était avant tout l'ami de la vérité.

On se rappelle cette définition de la science empruntée par le jeune Théétète sans doute à quelque sophiste contemporain :

« Écoute une chose que j'ai oui dire à quelqu'un. Je l'avais oubliée, mais je me la rappelle en ce moment. Il prétendait que la croyance vraie accompagnée de preuve est la science. (1) »

Schleiermacher rapporte cette doctrine aux Mégariques. M. Deycks objecte avec raison que la distinction de la δόξα et de l'ἐπιστήμη est fondamentale dans l'école de Socrate, et qu'Euclide, moins que tout autre, devait être tenté de la mettre en péril. Ajoutons que d'après le témoignage précis d'Aristoclès, Euclide et son école rejetaient toutes les données des sens, et les opinions qui en résultent,

(1) « Τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι. » Plat. *Théét.*, p. 139, D.

pour ne s'en rapporter qu'à la raison (1). Dès-lors, comment eussent-ils pu dire que l'opinion justifiée par la logique est la véritable science? Enfin, qu'est-ce que cette doctrine d'Euclide dont Euclide aurait écrit la réfutation (2)?

N'avons-nous donc que des erreurs à révéler, et notre exposition de la doctrine d'Euclide n'est-elle que la critique de ceux qui l'ont exposée? Avant de recourir aux dissertations de M. Deycks et de Ritter, nous avions cherché dans les contemporains des Mégariques des allusions à leur doctrine. Les textes de Platon et d'Aristote nous avaient fourni un assez grand nombre de passages qu'un examen rigoureux nous a fait réduire à deux. Quoique M. Deycks ait avant nous remarqué ces deux passages, et les ait rangés parmi les plus certains, nous ne les citons qu'avec une certaine appréhension.

Aristote se demande, à la fin de la *Métaphysique*, quels sont les rapports du bien et du beau avec les élémens et les principes des nombres. Après avoir cité les opinions de ses devanciers, depuis celles des Mages et de Phérécyde jusqu'à celle de certains théologiens de son temps (3), il ajoute (4) :

(1) *Voy.* pl. haut, p. 46.

(2) *Voy.* pl. haut, p. 47.

(3) Speusippe et ses disciples d'après M. Ravaisson. *Speus. de prim. princ.* III, p. 8, 9.

(4) « Τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν ᾤοντο εἶναι μάλιστα. » (*Mét.* XIV, 4.)

« Parmi ceux qui admettent des essences immobiles, il en est qui disent que l'un en soi est le bien en soi. Cependant, c'est surtout l'unité qu'ils regardent comme l'essence du bien. »

Il nous semble qu'aucune équivoque n'est ici possible. La formule φασὶν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αυτὸ contient en résumé toute la doctrine d'Euclide. On dirait qu'elle a servi de modèle aux phrases de Cicéron et de Diogène : « Id bonum solum esse dicebant quod esset unum. » « Ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο. » (1).

Dans les paroles d'Aristote, Brandis croit trouver une allusion à Platon (2). Brandis a raison. L'équation du τὸ ἀγαθὸν et du τὸ ἓν est en effet dans la philosophie platonicienne, mais elle est d'abord dans la philosophie d'Euclide; elle y est avec la précision et l'importance d'un principe supérieur, et Aristote, qui cite les opinions des Mages et de Phérécyde, ne pouvait sans doute faire moins d'honneur au principal dogme d'un des plus grands représentants de la philosophie contemporaine.

Or, s'il en est ainsi, ce n'est plus même une question de savoir si Euclide admettait ou non la théorie des idées, et nos conclusions précédentes doivent être mises au rang des vérités incontestables. En effet, c'est aux seuls partisans des essences immobiles qu'Aristote rapporte la doctrine de l'identité de l'un et du bien. Or, les Mégariques identifient le

(1) *Voy.* pl. haut, p. 53 et 55.
(2) *De perd. Arist. libell.* p. 66.

bien et l'unité. Donc, ils croient à l'existence des essences immobiles. Pour échapper à ce syllogisme, objectera-t-on que certains philosophes, qu'Aristote n'a pas cités, pouvaient identifier l'un et le bien sans admettre les essences immobiles? S'il en eût été ainsi, Aristote eût dit simplement : « Il y a des philosophes qui identifient le bien et l'unité. » Car ce n'est pas le dogme des essences immobiles qu'il critique en cet endroit, mais celui de l'identité de l'un et du bien. Pourquoi fait-il remarquer que ces deux dogmes sont acceptés simultanément? C'est d'abord parce qu'il en est ainsi, c'est surtout parce que ces deux dogmes sont logiquement subordonnés l'un à l'autre. En effet, quand les essences secondaires ne participent de l'être qu'en tant qu'elles participent de l'unité ; le bien, être absolu, ne peut être que l'unité elle-même. Aristote met donc en regard l'effet et sa cause, et sa pensée est que la théorie des essences immobiles a pour conséquence nécessaire l'identification du bien et de l'unité.

Un mot reste obscur et pourrait faire prendre le change. Aristote ne dit pas que le dogme de l'identité du bien et de l'unité fût reçu de tous les partisans des essences immobiles, mais seulement de quelques-uns d'entre eux. Or, parmi les écoles contemporaines d'Aristote, nous n'en connaissons que deux qui aient cru à l'existence des essences immobiles : celle d'Euclide, celle de Platon. Il faudrait donc dire que l'une de ces deux écoles nie l'identité du bien et de l'unité, ou que la théorie

des essenses immobiles a été soutenue par des écoles dont les noms ne nous sont pas parvenus, ou qu'Aristote a parlé d'écoles qui n'ont jamais existé. Chacune de ces solutions est pleine de périls. Tout s'éclaircit quand on lit dans Aristote lui-même que Speusippe nia l'identité du bien et de l'unité (1), pour n'avoir pas à dire que le multiple n'est autre chose que le mal. Ainsi, ceux des partisans des essences immobiles qui disaient que le bien est l'un, sont les maîtres et les prédécesseurs immédiats d'Aristote. Ceux qui le niaient sont ses condisciples. N'est-ce pas ce qu'exprime la forme ᾤοντο qui implique que les contemporains dont parle Aristote n'existaient plus lorsqu'il en exposait les doctrines? Enfin, si cette fois il a renoncé au mot εἴδη, s'il a pris le mot générique ἀκινήτους οὐσίας, n'est-ce pas parce qu'il avait à embrasser dans une dénomination commune des choses assez diverses : les idées de Platon, les nombres de Speusippe, les formes intelligibles d'Euclide?

Quoi qu'il en soit, nul ne niera que les paroles d'Aristote ne jettent le plus grand jour sur toutes les discussions qui précèdent, notamment sur cette thèse désormais inattaquable que l'identité de l'un et de l'être peut très bien se concilier avec la multiplicité des essences secondaires. Jusqu'ici, nous ne

(1) Speusippe n'est pas nommé, mais il est impossible de ne pas le reconnaître. *Mét.* XIV, 4. — Conf. *Speus. de prim. princip.*, par M. Ravaisson, III, p. 8, 9.

trouvions guère dans nos auteurs que l'un ou l'autre de ces deux dogmes, l'unité de l'être dans Diogène, les essences multiples dans Platon. C'était à la logique de montrer que les paroles de Diogène impliquent les essences multiples, et celles de Platon l'unité de l'être. Maintenant, l'unité de l'être et les essences multiples nous sont données simultanément par Aristote, avec le rapport logique qui les unit.

Voici le second passage :

« C'est pour ce motif (*pour ne pas avoir distingué la puissance de l'acte*) que d'anciens philosophes se sont si fort écartés de la voie qui conduit à la naissance et à la mort, en un mot, au changement ; car, la seule nature bien observée eût suffi à dissiper leur ignorance. D'autres ont entrevu la nature, mais incomplètement. En effet, ils commencent par accorder que tout ce qui naît vient du non-être : c'est accepter la doctrine de Parménide. Ensuite il il leur semble que si la nature est une numériquement, elle doit aussi être une en puissance. Mais ces deux choses sont très-distinctes, et nous soutenons pour notre part que la matière n'est pas la privation. » (1)

Les sectateurs de Parménide posaient donc en

(1) Ἡμμένοι μὲν οὖν καὶ ἕτεροί τινές εἰσιν αὐτῆς (τῆς φύσεως), ἀλλ᾽οὐχ ἱκανῶς· Πρῶτον μὲν γὰρ ὁμολογοῦσιν ἁπλῶς γίγνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος, ᾗ Παρμενίδην ὀρθῶς λέγειν· Εἶτα φαίνεται αὐτοῖς, εἴπερ ἐστὶν ἀριθμῷ μία, καὶ δυνάμει μόνον μίαν εἶναι. Τοῦτο δὲ διαφέρει πλεῖστον. ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερον εἶναί φαμεν. » (*Phys. ausc.* I, 9.)

principe que tout ce qui naît vient du non-être. C'est en cela, dit Aristote, qu'ils ont soupçonné la nature ; c'est la part de vérité que l'on peut trouver en leur système. Comme eux, en effet, Aristote pose en principe que tout ce qui naît vient du non-être ; mais il ajoute : du non-être en acte, qui est en même temps l'être en puissance. Cette restriction est immense. Nous l'avons dit mille fois : tout le péripatétisme repose sur la distinction de la puissance et de l'acte. C'est précisément cette distinction que les autres nient. De ce que l'être, considéré au point de vue de sa réalité actuelle, n'est que ce qu'il est et ne l'est qu'une seule fois et d'une seule manière, de ce qu'il est un numériquement, ils en concluent qu'il est aussi un en puissance. Ils identifient donc l'acte et la puissance, la matière et la privation ; ils méconnaissent l'ordre véritable de la nature, ils nient le mouvement et tout ce que le mouvement suppose.

A tous ces caractères, il n'est pas difficile de reconnaître les Mégariques. Malheureusement ce passage est encore plus curieux qu'il n'est instructif. Il fait connaître de nouveaux rapports, mais pas un seul dogme nouveau.

Si maintenant, d'après ces données, sans doute fort incomplètes, il fallait tenter de ramener à une forme systématique les dogmes isolés qu'une saine critique permet d'attribuer au chef des Mégariques, on pourrait dire :

Toute la métaphysique d'Euclide dérive d'un seul

principe, savoir que l'être et l'unité sont une même chose. C'est dans l'unité et par l'unité qu'il trouve l'être et il affirme l'être autant de fois qu'il perçoit l'unité. Euclide ne nie donc pas tout dans le monde extérieur; mais il en nie ce que les sens en déposent, les phénomènes qui passent, les relations accidentelles, les mouvements variés (1). Et non seulement il nie toutes ces choses ; mais il cherche à les atteindre jusque dans leur condition d'existence, à les frapper d'une impossibilité radicale et complète. De là cette théorie qui rapporte toute génération au non être, mais en confinant le non être dans la non-existence dont il ne peut sortir. Et pourquoi n'en peut-il sortir? Parce que l'être et le non-être ne sont pas en présence au sein de chaque chose; parce que le non-être en acte n'est pas comme pour Aristote l'être en puissance. Nulle distinction n'existe

(1) Nous sommes heureux de pouvoir ici nous autoriser des paroles de Ritter :

« Les Mégariques, dit-il, paraissent avoir jugé des apparences sensibles d'après cette règle, qu'il ne s'y trouve de bon et de vrai que ce qui se présente comme un en soi, comme absolument dégagé de toute contradiction intérieure, comme stable, identique et permanent. » *Rhein. Mus.*, p. 302. — Dans ce commentaire, Ritter met l'intelligible en rapport avec les choses sensibles. C'est plus que nous ne demandons. Cette théorie est permise à Platon, qui admet, outre l'unité, la dyade indéfinie. Il n'en peut être ainsi d'Euclide. Quoi qu'il en soit, il est évident qu'il y a loin de ces paroles de Ritter au dogme de l'unité absolue.

entre l'acte et la puissance. La logique les distingue, la métaphysique les confond, ou plutôt elle absorbe la puissance dans l'acte, elle annulle toute idée de puissance; car, dit Euclide, rien de ce qui n'est pas n'est possible, rien n'est possible que ce qui est. Par conséquent, pas de puissance active ou passive, pas de causalité; chaque chose est ce qu'elle est, d'une certaine manière, et pour toujours.

Telle est la partie négative de la doctrine d'Euclide. Voici l'autre. Au-delà des mobiles apparences que les sens perçoivent, la raison découvre certaines formes incorporelles, étrangères à toute action comme à tout changement. Ce sont ces formes qui constituent les genres et les espèces. Ce sont elles qui les rendent stables, au milieu de la perpétuelle mobilité des individus. Voilà donc de l'unité, de la permanence, de l'être par conséquent. De l'être et de l'unité, disons-nous, non pas l'être et l'unité mêmes. Diverses et multiples, ces formes impliquent une réalité supérieure, forme unique et universelle dont l'essence soit l'unité. Ainsi, hors du variable, hors du non-être, les idées immobiles mais multiples, réalités purement relatives. Dans les idées et au-dessus d'elles, l'un en soi, l'être, genre suprême dont tous les autres dérivent. Il est une science qui, de genre en genre, s'élève jusqu'à l'unité ou qui redescend de l'unité jusqu'aux différents genres : c'est la science de l'être, d'un seul mot, la dialectique.

Maintenant, l'unité, qui constitue l'être, constitue aussi le bien; et le bien, identique à l'être, un comme

lui par nature, prend comme lui différentes formes, par suite reçoit différens noms. On l'appelle tour-à-tour sagesse, Dieu, intelligence. Les conséquences abondent. Puisque le bien et l'être sont une même chose, le mal n'a aucune part à l'existence. De là un optimisme logique, qui, modifié et agrandi, a passé dans le platonisme et dans le christianisme lui-même. En second lieu, si le bien en général réside dans l'unité et la permanence ; le bien de l'homme en particulier consiste dans l'immutabilité, dans la constance. De là tout un système de morale pratique. Il n'est pas sûr qu'Euclide ait eu l'idée claire de ce système ; quoique certains actes de sa vie privée permettent d'en supposer l'existence (1). Mais Stilpon, disciple d'Euclide, l'a hautement enseigné ; Zénon, disciple de Stilpon, l'a rendu immortel. Enfin, si l'être et le bien sont identiques l'un à l'autre ; la morale et la science ont même objet ; connaître le bien et l'accomplir sont une même chose et, en résumé, tout a sa fin et sa mesure dans l'unité.

L'unité est donc au sommet de la théorie d'Euclide comme elle est au point de départ de Parménide, et c'est dans l'unité que le maître et le disciple s'accordent à concentrer toute véritable existence. Cependant, les idées d'Euclide ne sont pas le monde inférieur de Parménide. Intelligibles et incorporelles, elles ne peuvent être de simples apparences. Mais elles ne sont pas non plus des êtres à part.

(1) Voyez le trait cité par Plutarque. p. 26 de ce travail.

Formes de l'unité, c'est de l'unité qu'elles relèvent. Entre Euclide et Parménide, la différence principale n'est donc pas dans les résultats; elle est dans les méthodes. Parménide construit l'univers sur une formule logique. Posant l'unité a priori, il la frappe d'impuissance et rompt tous les liens qui la rattachent au monde. Euclide n'est plus un logicien pur. Elève de Socrate, c'est à posteriori qu'il procède; et, s'il le faut, il fera fléchir la logique pour se rapprocher du sens commun.

Ce n'est pas tout. Dans la doctrine d'Euclide, il entre un élément tout-à-fait inconnu aux Éléates; car l'unité qu'ils appelaient l'être, Euclide l'appelle aussi le bien. L'être absolu de Parménide et le bien moral de Socrate viennent donc se confondre dans l'unité leur commune nature, et, pour Euclide comme pour Socrate, l'identité de la morale et de la science se révèle par l'identité de leur objet. Pourtant Socrate n'avait pas dit que l'un et l'être fussent une même chose. Sans doute, c'était l'unité qu'il cherchait dans le général. Mais ne séparant pas le général de l'individuel, il devait s'arrêter à l'unité logique. C'est aussi dans le général qu'Euclide cherche l'unité. Mais niant l'individuel, il ne peut que réaliser l'idée générale que l'induction lui livre et faire de la logique la science des existences. Là est la différence d'Euclide avec Socrate et sa ressemblance avec Platon.

Pour Platon comme pour Euclide, les idées sont, par rapport aux objets sensibles, les véritables êtres

τὰ ὄντα ὄντως ; et c'est à l'unité, au bien en soi, qu'elles empruntent leur intelligibilité avec leur existence. Enfin, pour Platon comme pour Euclide, l'unité, premier principe de toutes choses, n'en est pas moins le dernier terme de toute action comme de toute science. Voilà les ressemblances. Les différences sont plus importantes et plus profondes. C'est Platon lui-même qui les indique dans cette magnifique réfutation de la théorie mégarique des idées (1) :

L'étranger. « Par Jupiter ! Nous persuadera-t-on si facilement que, dans la réalité, le mouvement, la vie, l'ame, l'intelligence, ne conviennent pas à l'être absolu ? Que cet être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence *τὸν σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν.* ? »

Théétète. « Ce serait consentir, cher Éléate, à une bien étrange assertion. »

L'étr. « Ou bien, lui accorderons-nous l'intelligence en lui refusant la vie ? »

Théét. « Cela ne se peut. »

L'étr. « Ou bien encore, dirons-nous qu'il y a en lui l'intelligence et la vie, mais que ce n'est pas dans une ame qu'il les possède ? »

Théét. « Et comment pourrait-il les posséder autrement ? »

L'étr. « Enfin, que doué d'intelligence, d'ame et

(1) *Sophist. l. l.* p. 261, T. XI de la trad. franç.

de vie, tont animé qu'il est, il demeure dans une complète immobilité ? »

Théét. « Tout cela me paraît déraisonnable. »

L'étr. « Il faut donc accorder que le mouvement et ce qui est mu existent. »

Théét. « Sans doute. »

L'étr. « Car, si tout est immobile, il ne peut y avoir aucune connaissance d'aucune chose. »

Théét. « Évidemment. »

Toutes ces différences se résument en une seule. Platon est dualiste; Euclide est unitaire. Pour Platon, chaque chose est d'abord ce qu'elle est, et ne l'est que d'une seule manière et une seule fois. Mais en même temps, elle contient, sous forme négative, tout ce qu'elle aurait pu être et qu'elle n'est pas (1). Elle est donc autre que tout ce qui n'est pas elle, d'un nombre indéfini de manières, et un nombre indéfini de fois. En un sens, le non-être existe ; en un sens, l'être n'est pas. Ainsi, en chaque chose, il y a beaucoup d'être et indéfiniment de non-être (2). L'indéfini formulé dans la dyade du grand et du petit, et l'unité, principe de détermination, sont les élémens de toutes choses. L'un comme forme, la dyade indéfinie comme matière, voilà l'idée, objet de la science, éternel exemplaire qu'a imité l'auteur du monde. L'idée comme forme, la dyade indéfinie

(1) N'est-ce pas là, sous une forme moins précise, ce qu'Aristote appelle l'être en acte, non être en puissance ?

(2) *Soph.*, p. 164, pass.

comme matière, voilà le monde avec ses harmonies et ses beautés, heureux mélange de permanent et de variable. Maintenant, voici les conséquences. Le non-être est réhabilité, l'être se distingue de l'unité pure. Le mouvement aussi est réhabilité. A tort ou à raison, les idées sont des causes (1), l'unité est une cause; cause bienfaisante, puisque c'est d'elle que vient la vie. Elle meut et elle se meut; car se mouvoir, c'est être animé, c'est penser, c'est être (2).

Rien de pareil n'a lieu, rien de pareil n'est possible dans la théorie d'Euclide. Sans aucun doute, l'unité absolue qu'on appelle de plusieurs noms, contient par cela même un principe quelconque de diversité. Mais cette diversité reste inhérente à sa nature. Elle existe au sein de l'être immuable, sans se manifester, sans se reproduire extérieurement. L'unité est substance et non pas cause. Les idées, formes immuables et éternelles de son existence, sont stériles et imparticipables (3). Elles n'arrivent pas jusqu'au monde; le monde n'est pas, il n'y a ni variété, ni multiplicité, ni mouvement.

En résumé, la question agitée par Euclide et par

(1) Arist. *Mét.* « Αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις. »

(2) *Soph.* 161, pass.

(3) Il ne faut pas dire avec M. Deyeks que les idées mégariques ont leur siège dans l'intelligence divine (*Ouvr. cit.*, p. 43); c'est à l'unité ou au bien que les idées se rapportent et Dieu n'est qu'une des formes du bien.

tous les philosophes anciens, a été la question de l'être. Pour Parménide ; l'être, c'est l'unité pure. Outre l'unité, Euclide a les idées; outre les idées, Platon a la dyade indéfinie. On pourrait aller plus loin. Voici donc quelle a été en Grèce la marche du spiritualisme. Il est parti d'une solution extrême, de la plus exclusive des solutions. Mais persistant dans son affirmation première, et non pas dans ses premières négations, il s'est agrandi et complété par une série d'accroissements successifs. Ainsi, pendant que les physiciens d'Ionie, également préoccupés de la question de l'être, prenaient pour l'être véritable une matière de plus en plus subtile, l'air après l'eau, le feu après l'air; le smétaphysiciens, par un mouvement inverse, descendaient de l'abstrait au concret, de l'absolu au relatif, de l'idée pure à la matière. Poussées l'une vers l'autre, ces deux grandes écoles devaient à un certain moment s'identifier et se confondre. C'est ce qui a eu lieu. Il est un homme placé au point de rencontre du sensualisme et de l'idéalisme, un homme qui à lui seul en résume tous les mérites parce qu'il en comprend toutes les tendances, c'est celui qui a écrit la *Métaphysique* et *l'Histoire des animaux*, le traité des *Catégories* et celui des *Météores*, qui a concilié sans les confondre la raison et l'expérience, et placé l'être dans l'individuel, sans dédaigner le général.

La gloire d'Euclide est d'avoir sa place parmi tous ces grands hommes et sa part dans ce progrès. Son mérite particulier est d'avoir saisi le rapport qu'il

y a entre Socrate et Parménide, d'avoir préparé Platon et peut-être inspiré Aristote lui-même, comme adversaire du moins.

De tels rapprochemens n'étaient pas sans doute à négliger. Ils servent à mettre en lumière le véritable esprit de la métaphysique d'Euclide, et font pressentir ce qu'il reste à dire de sa dialectique et des destinées de son école.



CHAPITRE IV.

PROCÉDÉS DIALECTIQUES D'EUCLIDE.

On a pu voir que le dogmatisme d'Euclide emporte avec lui des négations assez nombreuses. Or, quand on n'a pour soi qu'une partie de la vérité, on peut encore espérer de réduire au silence un adversaire ; mais à la condition d'avoir en grande estime toutes les ruses et subtilités de la dialectique. Les Mégariques eurent de bonne heure le sentiment de cette nécessité, et se comportèrent en conséquence. Toutefois, la tendance éristique qui triompha dans les disciples eut moins d'empire sur le maître. Euclide n'est célèbre par aucun sophisme ; il n'a enrichi d'aucun argument captieux le répertoire de son école. On lui attribue cependant deux innovations. Voici la première :

« Ταῖς ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν. » (1)

L'ἀπόδειξις, disent les Stoïciens, élèves des Mégariques en dialectique, consiste à découvrir ce que

(1) D. L. *Ouv. cit.* II, 107.

l'on ignore à l'aide de ce que l'on sait (1). Dans cet exemple, ajoutent-ils :

Si le jour existe, la lumière existe ;

Or, le jour existe ;

Donc la lumière existe ;

Le λῆμμα est : *si le jour existe, la lumière existe ;* la πρόληψις, *or le jour existe* ; l'ἐπιφορά, *donc la lumière existe.*

La phrase de Diogène signifie donc :

« Euclide attaquait les argumens, non par leurs prémisses, mais par leurs conclusions. »

C'est dans l'école d'Euclide qu'il faut chercher le sens et l'intention de cette pratique. Zénon concluait de certaines prémisses que le monde est parfait. Alexinus attaque le raisonnement par sa conséquence. Si le monde est parfait, dit-il, il en résulte qu'il doit être poëte et musicien (2). Les corps, disaient les Épicuriens, sont composés d'une multitude d'atômes mobiles. S'il en est ainsi, répond Diodore, on est conduit à cette conséquence que, dans un composé de mille atômes, deux atômes en mouvement pourront entraîner, par voie de prépondérance, le mouvement de tous les autres (3). La réfutation indirecte d'Euclide n'est donc que la réduction à l'absurde, si connue des géomètres. Elle

(1) D. L. *Ibid.* VII, 45, 76.

(2) Sext. Emp. *Adv. Phys.* IX, 108. — *Voy.* troisième partie, chap. I de ce trav.

(3) Id. *Adv. Math.* X, 85. — Voy. troisième part. ch. I.

consiste à partir de la conclusion de l'adversaire, à la soumettre à l'analyse et à dégager, par une série de transformations légitimes, l'erreur cachée qu'elle contient.

Ce sens est celui de Ritter et de M. Deycks (1), celui d'Aldobrandini, comme on le voit par cette traduction :

« Argumentorum conclusiones non sumptionibus sed conclusionibus refellendis oppugnabat. »

Mais Gassendi et Bayle donnent une interprétation toute différente.

« Diogène nous apprend deux choses, dit Gassendi ; la première, qu'Euclide opposait aux démonstrations de ses adversaires non des prémisses, mais seulement des conclusions. Regardant sans doute les liaisons logiques comme faciles à saisir, il accumulait les conséquences : donc, donc, donc, etc., etc. Cette manière de raisonner, qui en quelque sorte ne laisse pas à l'adversaire le temps de respirer, est de toutes la plus pressante. (2) »

Bayle accepte ce commentaire et propose en conséquence la version suivante :

« Utebatur probationibus non his quæ per assumptiones, sed quæ per conclusiones fiunt. (3) »

Gassendi, avant Bayle, s'était déjà trompé sur le sens des mots *κατὰ λήμματα*, *κατ᾽ ἐπιφοράν* ; mais du

(1) Ritt. *Rhein. Mus.* p. 329. — M. Deycks, *Ouv. cit.*, p. 35.
(2) *De logic.*, III.
(3) *Dict. hist. et crit.*, art. *Euclide.*

moins il n'avait pas rendu la phrase ταῖς ἀποδείξεσιν ἐνίστατο par *utebatur probationibus*. Cependant Bayle n'est pas trop mécontent de lui-même, car il ajoute :

« Cette version latine est meilleure que celle d'Aldobrandin. Parlons plus librement : la version d'Aldobrandin ne vaut rien. Il a beau citer Cicéron qui a remarqué que le mot ἀπόδειξις signifie *argumenti conclusio*, et que le mot λῆμμα signifie *sumptio ;* il ne persuadera jamais qu'il y ait du sens dans ces paroles : « Combattre les conclusions des arguments non en réfutant les propositions, mais en réfutant les conclusions. »

Aussi ces paroles sont-elles de Bayle et non d'Aldobrandin ; car il est clair que le mot *propositions* qui embrouille toute la phrase, n'est pas l'équivalent du mot *sumptio*. Nous reconnaissons pourtant qu'*argumenti conclusio* est un emprunt malheureux ; car dans Cicéron ce mot ne signifie pas la *conclusion d'un argument*, mais le raisonnement pris dans son essence. (1) A cela près, nous trouvons avec Ritter et M. Deycks (2) que la version d'Aldobrandin présente un sens très-clair ; nous trouvons de plus que ce sens est bien celui de Diogène et nous nous étonnons

(1) « *Argumenti conclusio* quæ est græce ἀπόδειξις ita definitur : Ratio quæ ex rebus perceptis ad id quod non percipiebatur adducit ». (Cicer. *Acad.* II, 8.)

(2) M. Degérando a aussi fort bien compris ce passage. (*Hist. comp. des Syst.*, T. II, p. 198.)

que des esprits aussi éminents que Gassendi et Bayle ne l'aient pas mieux saisi.

Il est moins facile de déterminer quel était le but de cette pratique d'Euclide. M. Deyçks y voit une preuve d'inexpérience en fait de dialectique (1). Si je ne me trompe, c'était bien plutôt un raffinement. En attaquant les conclusions et non les prémisses de ses adversaires, Euclide rompait la chaîne de leurs déductions, prenait à revers leur argumentation tout entière et les forçait à le suivre sur un terrain toujours nouveau.

Ce qu'il y a de plus clair et ce qu'il importe surtout de remarquer ici, c'est que long-temps avant Aristote, l'école de Mégare s'était occupée de la nature et de la forme du raisonnement, en avait compté, en avait nommé les éléments divers et déjà avait saisi les principaux rapports qu'ils ont entre eux. Euclide a un autre mérite, celui d'avoir défendu et maintenu dans toute sa pureté l'une des plus importantes théories de Socrate. C'est du moins ce qui semble résulter de ces paroles de Diogène :

« Il rejetait aussi toute explication analogique ; disant que les termes comparés étaient semblables ou ne l'étaient pas ; que s'ils l'étaient, il valait mieux s'occuper de la chose elle-même que de sa ressemblance ; que s'ils ne l'étaient pas, la comparaison était vicieuse. » (2)

(1) *Ouv. cit.*, p. 35.

(2) « Καὶ τὸν διὰ παραβολῆς λόγον ἀνῄρει λέγων, ἤτοι ἐξ ὁμοίων αὐτὸν

L'explication de ce dogme est dans l'histoire. Socrate avait fait de la définition l'idéal de la science. Antisthène déclare que cet idéal est inaccessible ; car, dit-il, toute bonne définition doit déterminer la véritable essence des choses. Or, comment définit-on ? Par le genre et par la différence. Mais les genres, les différences, en un mot tous les universaux ne sont que des conceptions de l'esprit (1) sans rapport avec la réalité des choses. Tout ce qui est a son individualité propre et s'exprime d'une seule manière et d'un seul mot. Mais la définition n'est qu'une amplification puérile (2) qui sert à faire connaître la qualité d'un objet par son rapport avec un objet semblable, la blancheur de l'argent par celle de l'étain, mais non la nature de l'un ni de l'autre. (3)

Cette définition par analogie, répond Euclide, implique une absurdité ou une contradiction. Une contradiction si l'on compare le semblable au semblable ; car, dans l'hypothèse de l'isolement absolu, toute essence est également inaccessible ; par conséquent, c'est dans ce qu'on appelle la région des ténèbres que l'on va chercher la lumière. Une absur-

ἢ ἐξ ἀνομοίων συνίστασθαι. Καὶ εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον ἢ οἷς ὅμοιά ἐστιν ἀναστρέφεσθαι· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων, παρέλκειν τὴν παράθεσιν. » D. L. II, 107.

(1) *Voy.* pl. haut, p. 120.

(2) Arist. *Mét.* VIII, 3. « λόγον εἶναι μακρόν »

(3) Id. *Ibid.* — Conf. V. 29.

dité si c'est le dissemblable que l'on compare au semblable, oubliant que du contraire au contraire il n'y a rien à conclure.

Telle est l'interprétation historique que Ritter nous livre (1) et dont nous lui renvoyons l'honneur avec la responsabilité. Mais il reste une difficulté. L'intention d'Euclide est-elle d'abonder dans l'étroit rigorisme d'Antisthène, de proscrire, outre la notion de l'essence absolue, celle des qualités purement relatives et de frapper d'interdit l'intelligence tout entière? Ou, au contraire, veut-il revendiquer les droits de l'intelligence et ruiner le principe d'Antisthène par l'absurdité de ses conséquences? Pour Ritter, la question n'est pas douteuse. Antisthène, regardant comme impossible la définition rigoureuse, admet du moins l'explication analogique. Euclide rejette jusqu'à ce moyen. Puis, vient cette conséquence que Ritter ramène sans cesse : Euclide regarde la définition comme impossible, donc il n'admet pas la théorie des idées. (2)

On ne saurait mieux raisonner, mais on pourrait partir de prémisses moins contestables. Nous dirons : Il a été démontré qu'Euclide admettait la théorie des idées; l'interprétation de Ritter n'est pas d'accord avec cette vérité; donc elle est inadmissible. Voici une autre réfutation non pas plus concluante, mais plus directe.

(1) *Rhein. Mus.*, p. 324.

(2) *Rhein. Mus.*, pass. cit. — *Hist. de la phil.* — T. II, p. 110.

La doctrine qu'il est impossible de déterminer par la définition la véritable essence des choses suppose une multitude d'essences distinctes, isolées, séparées les unes des autres, absolument irréductibles entre elles; en un mot l'individualisme le plus absolu. Euclide enseigne que l'être est un, que l'un est l'être, que le divers n'est pas, que le multiple n'est qu'une apparence. C'est le dogme de l'unité qui est au précédent comme le contraire est au contraire. La doctrine qu'il est impossible de déterminer par la définition la véritable essence des choses, suppose encore un seul nom pour une seule chose : ἓν ἐφ᾽ ἑνός, disait Antisthène (1). Euclide enseigne que le bien est un, mais prend plusieurs noms. C'est toujours le même rapport entre ces doctrines.

Nous soutenons que l'intention d'Euclide est clairement indiquée dans les paroles de Diogène. Au lieu de juger du semblable par le semblable, disait Euclide, il vaut mieux considérer les choses en elles-mêmes. Donc, s'il défendait de juger du semblable par le semblable, c'était afin que l'on considérât les choses en elles-mêmes ; que l'on prît pour objet de son étude l'essence même des choses. Et il n'en pouvait être autrement ; car dans toute théorie des idées, c'est par la contemplation de l'idée elle-même que l'esprit arrive à la connaissance. Tous les procédés indirects, la comparaison par exemple,

(1) *Mét.* V. 29.

ne donnent qu'une lumière empruntée, souvent qu'une lumière trompeuse qui ne peut tenir lieu de la pure et vraie lumière. Voilà ce qu'Euclide a voulu dire et ce qui ressort de ses paroles. Sa dialectique est donc en parfaite harmonie avec sa métaphysique et peut en être regardée comme la conséquence rigoureuse.

Nous ne savons rien de plus sur ce point. Il est bien probable, comme l'a remarqué Schleiermacher (1), qu'une grande partie des sophismes contenus dans l'*Euthydême* de Platon et dans les *Arguments sophistiques* d'Aristote ont été empruntés aux premiers des Mégariques. Mais quels sont ceux de ces sophismes qu'on peut leur attribuer avec certitude? c'est ce que Schleiermacher et M. Deycks (2) ne croient pas pouvoir dire. Quiconque lira les deux ouvrages, affirmera, sans hésiter, que cela est impossible.

(1) *Einleitung. z. Euthyd.*, p. 403 et suiv.
(2) *Ouvr. cit.*, p. 60, 62.

TROISIÈME PARTIE.

L'école de Mégare après Euclide.

CHAPITRE Ier.

PREMIÈRE BRANCHE DE L'ÉCOLE MÉGARIQUE.

Parti de ce principe que l'un est l'être et que l'être est un, Euclide parle de Dieu, d'intelligence, d'idées multiples. Il nie toute causalité et place au sommet de sa théorie l'idée du bien. Il n'est pas certain que ce soient là autant de contradictions; mais quand Euclide aurait cherché à se rapprocher de la vérité au prix de quelques inconséquences, il faudrait se garder de lui en faire un crime. Pour peu qu'on ait l'ame énergique et l'esprit étroit, il est facile de tout immoler à un principe et de satisfaire à la logique aux dépens du sens commun. Il y a plus de sagesse, plus de force réelle, à s'arrêter sur une pente

dangereuse, à reculer devant les abîmes. Ce mérite est rarement celui des disciples. Les disciples sont des logiciens que rien n'arrête. Enthousiastes souvent aveugles des principes du maître, ils en développent avec amour toutes les conséquences; ils arrangent tout et gâtent tout.

A partir d'Euclide, l'école de Mégare devient de plus en plus logique et de moins en moins raisonnable. En métaphysique, en morale, elle accumule les négations, triste héritage qu'elle lègue en mourant à deux écoles dont elle est la mère : l'école sceptique, l'école stoïcienne.

Cette tendance est déjà sensible dans le successeur immédiat d'Euclide. Eubulide est le Zénon d'un autre Parménide. Comme Zénon, il fait servir à la défense de son maître certains argumens captieux qu'il a inventés ou renouvelés de Zénon lui-même. Diogène en compte sept : *le menteur, le caché, l'Electre, le voilé, le tas, le cornu, le chauve* (1). Ces argumens sont connus (2); résumons-les pourtant :

Quelqu'un ment et dit : je mens. Ment-il ou ne ment-il-pas ? Il ment, c'est l'hypothèse. Il ne ment pas, car ce qu'il dit est vrai. Donc il ment et ne ment pas en même temps (3). Voilà *le menteur*.

(1) Ἐυϐουλίδης ὁ Μιλήσιος, ὃς καὶ πολλοὺς ἐν διαλεκτικῇ λόγους ἠρώτησε τόντε ψευδόμενον καὶ τὸν διαλανθάνοντα, καὶ Ἠλέκτραν, καὶ εγκεκαλυμμένον, καὶ σωρείτην, καὶ κερατίνην, καὶ φαλακρόν. » (D. L. II, 108.)

(2) *Voy.* Menag. *in Diog.* — *Conf.* Gass. *Log. l. l.*

(3) Cic. *Acad.* II, 29.

Le caché, *l'Electre*, *le voilé*, comme Ritter l'a fort bien vu (1), ne diffèrent que par le nom. « Connaissez-vous votre père? » « Oui. » « Connaissez-vous cette personne voilée? » « Non. » « Cette personne voilée est votre père : donc, vous le connaissez et ne le connaissez pas en même temps » (2).

Le *tas* et le *chauve* ne diffèrent que par la forme. « Un grain de bled fait-il un tas et un cheveu de moins une tête chauve? » « Non. » « Et deux grains de bled et deux cheveux de moins? » « Pas davantage. » On continue, et l'adversaire est obligé de reconnaître qu'il ne peut y avoir ni tas de bled ni tête chauve, ou qu'un seul grain fait un tas de bled, un cheveu de moins une tête chauve (3).

On a tout ce qu'on n'a pas perdu. Vous n'avez pas perdu de cornes; donc, vous en avez (4). Voilà *le cornu* dont le nom a fini par s'appliquer à tout un genre.

Pour résoudre ces sophismes, les anciens avaient,

(1) *Rhein. Mus.*, p. 332. Je ne sais pourquoi l'*Histoire de la philosophie* n'est pas d'accord sur ce point avec les *Considérations* si souvent citées et renferme plusieurs erreurs. Voy. *Tr. Fr.*, T. II, p. 111.

(2) Lucian. *Vit. auct.*, T. 1, p. 563. — *Conf.* Plat. *Théét.* p. 155 B.

(3) D. L. VII, 82. C'est certainement à quelque argument de ce genre que Platon fait allusion par ces paroles : κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις ». *Voy.* pl. haut, p. 89 et 132,

(4) D. L. VII, 182, *de Chrysip.*

dit-on, entassé des volumes (1). C'est en tout ceci ce que nous trouvons de plus inexplicable. Nous tenons pour certain que *le menteur* lui-même, ce terrible sophisme qui fit le malheur de Philétas (2), ne ferait que pitié de nos jours à un écolier intelligent.

Il est plus difficile et surtout plus important de déterminer le but d'Eubulide et la portée de ces arguments divers. L'écueil à craindre est ici la subtilité. Ritter, par exemple, trouve dans *le menteur* une allégorie bien profonde. Selon lui, le personnage qui révèle son propre mensonge, ce sont les sens qui s'accusent eux-mêmes des erreurs dont ils sont la cause (3). M. Deycks voit dans le même argument une manière de faire comprendre que la vérité n'est pas à la surface des choses (4). Quand il s'agit d'Éubulide, un argument qui permet d'embarrasser un adversaire et de briller dans la dispute n'a pas besoin de si ingénieuses explications.

Le voilé et *le cornu* ont une tout autre importance ; non pas cependant que la personne voilée soit, comme le veut Ritter, le symbole de la vérité, le voile celui des sens (5) ; mais, comme le remarque

(1) Senec. *Epist.* 45. p. 458.

(2) « Ξεῖνε Φιλητᾶς εἰμί. λόγος ὁ ψευδόμενός με
« ὤλεσε καὶ νυκτῶν φροντίδες ἑσπερίοι. » (Athén. IX, 14.)

(3) *Rhein Mus.*, p. 333. Il est vrai que Ritter ne donne cette interprétation que comme une saillie (als für einen Einfall.)

(4) *Ouv. cit.*, p. 55.

(5) Ritt. *Rhein Mus.*, p. 334.

Ritter lui-même, on semble triompher dans ces deux arguments des contradictions de la raison et de l'expérience, et nous avons quelques motifs de croire que c'est celle-ci que l'on veut sacrifier à l'autre.

Ce but est encore mieux marqué dans *le chauve* et dans le *tas*. Par ce double argument, tout ce qui implique succession ou étendue, tout ce qui relève du temps ou de l'espace, tous les *continus* en un mot sont convaincus de n'avoir aucune part possible à l'existence. Qu'en conclure? sinon que l'expérience est une source inépuisable d'erreurs. Eubulide, dit l'histoire, fut l'adversaire déclaré d'Aristote (1). On le comprend sans peine. Le caractère distinctif de la philosophie d'Aristote, c'est d'appuyer sur l'expérience l'édifice entier de la connaissance humaine (2). Eubulide, faisant le procès à l'expérience, attaquait donc le péripatétisme par sa base. Voilà le but commun de tous ses sophismes. Leur origine commune est dans cette doctrine qu'il n'y a ni multiplicité ni mouvement, que la raison est le seul juge et l'unité la seule marque du vrai. C'est encore sans doute la doctrine d'Euclide, mais c'est déjà celle de Parménide ; les différences fondamentales ont disparu.

Nous ne pouvons que nommer Euphante d'Olynthe,

(1) D. L. II, 109. — *Conf.* Athén. VIII, 13.

(2) « Ἀποβαίνει δ'ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις. » (*Mét.* I, 1.)

disciple d'Eubulide, maître d'Antigone (1), poëte tragique et historien (2).

Par Apollonius Chronus, autre disciple d'Eubulide, nous arrivons à Diodore Chronus contemporain et ami de Ptolémée Soter. Diodore, c'est Eubulide élevé à sa plus haute puissance. Comme Eubulide, Diodore est l'adversaire d'Aristote; comme lui il a attaqué le péripatétisme, mais avec tout autrement de vigueur et de précision. Eubulide s'était contenté de diriger contre la connaissance expérimentale quelques arguments qu'un sceptique clairvoyant tournerait bientôt contre la connaissance entière. Diodore a pénétré jusqu'au sanctuaire du péripatétisme. A chacun de ses dogmes il a opposé, au nom de la logique, un dogme contraire; une négation à chaque affirmation.

L'argumentation de Diodore porte sur trois points principaux : l'existence du mouvement, la distinction de la puissance et de l'acte, la légitimité des propositions conditionnelles. Il y a entre ces trois points une connexion des plus intimes. C'est ce qu'il faut montrer d'abord.

On l'a déjà vu (3), quiconque affirme le mouvement affirme le mobile, affirme la substitution d'un contraire à l'autre et par suite la distinction essen-

(1) Sans doute Antigone de Goni.

(2) D. L. II, 110. — *Conf.* Voss. *De hist. græc.*, 1, 8. — Fabr. *B. G.* T. II, p. 304.

(3) *Voy.* p, 74.

tielle et les rapports généraux de la puissance et de l'acte. Mais avec une matière mobile entre les contraires, on n'a qu'un mouvement possible. Pour qu'il se produise, il faut un moteur, il faut une cause. La cause motrice, essentiellement en acte, part de la puissance, et par son énergie arrive à l'acte qui est le but et le terme dn mouvement.

Transportez ces distinctions dans la logique : la puissance et l'acte s'y retrouvent sous la forme rationnelle du conditionnel et du vrai. Le vrai se saisit en lui-même et s'affirme absolument. Le conditionnel, c'est le vrai en puissance qui devient le vrai en acte par l'application d'un principe supérieur. Ce que la cause est dans l'ordre des existences, ce principe l'est dans l'ordre des idées. C'est de ce principe que naît l'évidence conditionnelle, comme c'est de la cause que vient la réalité dela forme. Tous ces rapports sont formulés dans la proposition hypothétique. Le principe en est l'antécédent, le conditionnel le conséquent. La proposition elle-même est la majeure du syllogisme conjonctif conditionnel qui a sa nature et ses lois particulières.

Telle est la série de conséquences qu'Aristote ou ses disciples ont tirées des premières données de l'expérience (1). Le principe posé elles sont inattaquables. Mais si l'on nie ces données, si l'on s'isole

(1) Aristote annonce, au commencement des *Premiers analytiques* (I. 38, 4.), qu'il donnera plus tard la théorie des syllogismes conjonctifs conditionnels. Mais il paraît qu'il n'a

dans l'unité pure, il est bien clair qu'en l'absence du principe toutes les conséquences disparaissent, ou mieux que de principes opposés doivent sortir des conséquences contraires. Donc, il faut nier le mouvement, nier la distinction de la puissance et de l'acte; ou, si par inconséquence on accorde qu'il peut naître et se produire quelque chose, il faudra dire que tout est déterminé dans l'avenir comme dans le présent, comme dans le passé, il faudra nier la mobile activité des causes libres et par suite la légitimité de toute proposition hypothétique dont l'antécédent n'est pas éternellement et nécessairement uni au conséquent. C'est ce qu'a fait Diodore. D'abord, il a renouvelé toute la vieille polémique de Zénon contre le mouvement (1); de plus, il a fait servir à la même cause d'autres arguments dont Sextus Empiricus le reconnaît inventeur. Pour les comprendre, il faut se rappeler que ce n'était pas seulement à Aristote ou à son école que Diodore avait à faire. Nous sommes au commencement du troisième siècle avant notre ère, au plus beau temps d'Épicure, au milieu des triomphes de cette philosophie qui part d'atômes essentiellement mobiles, infinis en nombre et infiniment petits; qui, sur tous les points, en un mot, est en contradiction flagrante

jamais tenu cette promesse, et que ses disciples Théophraste et Eudème ont seuls travaillé sur cette matière. *Voy.* Alex. Aph. *Ad Anal.* 1. f. 13. — Philop. *Ibid.* f. 60.

(1) Sext. Emp. *Adv. mathem.* X, 85.

avec la métaphysique mégarienne. Or, c'est la coutume d'Euclide et de tous les disciples d'Euclide d'attaquer les systèmes par leurs conclusions et non par leurs principes. Il s'ensuit que dans son argumentation contre le mouvement, Diodore a dû partir de la doctrine des atômes et se placer au point de vue de ses adversaires. C'est encore ce qu'il a fait, comme on peut le voir par ces paroles de Sextus (1).

« Diodore Chronus argumente avec assez de force contre l'existence du mouvement. Il établit qu'il n'est point de mouvement dans le présent, mais seulement dans le passé κινεῖται μὲν οὐδὲ ἕν, κεκίνηται δέ. Qu'il n'y ait point de mouvement dans le présent, c'est ce qui résulte selon lui de l'hypothèse des atômes τῶν ἀμερῶν ὑποθέσει ; car le corps indivisible doit être contenu dans un lieu également indivisible. Par conséquent, il ne peut se mouvoir ni dans le lieu qu'il occupe, puisqu'il le remplit tout entier et que tout mouvement suppose un certain vide, ni dans le lieu où il n'est pas, car il n'y est pas encore pour s'y mouvoir; de sorte qu'il ne se meut pas. Mais il s'est mu, la raison le veut κεκίνηται κατὰ λόγον ; car l'objet qu'on avait vu en tel lieu on le retrouve en tel autre, ce qui implique qu'il y ait eu mouvement. »

Parce que Diodore partait de l'hypothèse des atômes pour montrer aux partisans des atômes qu'ils

(1) *Adv. mathem.* X, 85.

n'avaient nul droit d'affirmer le mouvement ; parce qu'à l'exemple de ses maîtres, il se faisait de l'avis de ses adversaires pour les mieux accabler ensuite, on en a conclu qu'il était en effet de l'avis de ses adversaires, et l'on a imaginé que, par une contradiction singulière, un défenseur de l'unité absolue, un continuateur de Parménide s'était montré en même temps le disciple zélé de Démocrite et d'Epicure. Sauf quelques corrections qui ne sont pas de vieille date, cette interprétation a été jusqu'à nous la seule admise. Eusèbe (1) et Stobée (2) la donnent sans même paraître se douter des difficultés qu'elle soulève. Pour échapper à la contradiction, Brucker raconte, avec un grand sérieux, que Diodore dans sa vieillesse renonça à ses premières doctrines et tomba malheureusement dans la philosophie corpusculaire. Etrange méprise, qui n'a de semblable que celle qui fit longtemps attribuer à Zénon d'Elée toutes les contradictions, toutes les folies qu'au nom de la logique il imposait à ses adversaires et sous lesquelles il les accablait. Grâce à de savans travaux (3), Zénon est maintenant réhabilité parmi nous. Mais jusqu'ici l'Allemagne a seule protesté en faveur de Diodore. Spalding a donné l'impulsion, d'autres l'ont suivie. Enfin, à diverses reprises (4),

(1) *Pr. év.* XIV., 23.
(2) *Ecl. phys.* I. p. 310.
(3) *Nouv. frag. phil.*, par V. Cous., *art.* Zénon d'Elée, p. 115 et suiv.
(4) *Rhein. Mus.*, p. 330. — *Hist. de la phil.*, T. II, p. 116.



Ritter a mis en pleine lumière le véritable esprit des arguments de Diodore et marqué la place que la doctrine des atômes y occupait.

Le savant historien a été moins heureux, il nous semble, dans la solution d'une autre difficulté qui naît du même passage. On a sans doute remarqué cette phrase : « Un objet quelconque ne se meut pas, mais s'est mu. » Diodore accepte donc dans le passé ce qu'il nie dans le présent. Or, pour un partisan de l'unité, peut-il y avoir rien de commun entre le mouvement et l'existence? Peut-il même être question de passé et tout n'est-il pas nécessairement immobile au sein d'un éternel présent? Pour ces motifs, Ritter incline à croire que Diodore admet le passé non en tant que *devenir*, mais seulement en tant qu'*être* (1). Par exemple, si tel objet a changé du blanc au noir en parcourant la série des

(1) « Um es kurz zu sagen, wie es uns dünkt, seine Absicht möchte wohl nicht gewesen sein das vergangene und das zukünftige Werden als etwas Wahres zu setzen, sondern nur das vergangene und das zukünftige Sein » (*Rhein. Mus.* pass. cit., p. 314.)

On trouve dans l'*Histoire de la philosophie ancienne*, une explication analogue :

« Pour les Mégariques, dit Ritter, le vrai n'était autre chose que le bon. Le vrai, en tant que moralité parfaite, leur semblait donc le but de la vie. Ils pouvaient bien dire de ce bien obtenu, réalisé par le mouvement de la vie, qu'il est, tandis qu'ils ne regardaient le mouvement et le devenir même que comme une apparence. » (T. II, p. 119 de la Trad. franç.)

couleurs intermédiaires; d'après Ritter, ce qu'il y aura de vrai pour Diodore ce ne sera point le passage du blanc au noir, ni même le passage d'un intermédiaire à l'autre, autrement dit le mouvement passé; mais seulement l'existence passée des diverses couleurs qui, chacune à un instant déterminé, ont représenté les divers états de l'être et constitué sa vraie nature. Hypothèse étrange et tout-à-fait inadmissible : car, à qui persuadera-t-on que dans la phrase de Sextus il soit question d'autre chose que du mouvement ? Et en langue mégarique, le mouvement et l'être sont-ils donc synonymes ?

Il est évident qu'il faut chercher ailleurs l'explication de ce dogme bizarre. D'une part, l'argument de Diodore n'allait à établir que l'impossibilité du mouvement présent. De l'autre, nier toute espèce de mouvement, c'était s'attirer inutilement mille objections insolubles. Pour désarmer ses adversaires, Diodore reconnaît que le mouvement a eté. Par là, il ne croit pas compromettre sa doctrine, car ce qui a été n'est plus, et ce qui n'est plus n'est absolument rien. Toutefois, cette concession est plus large qu'il ne pense. Car *passé* et *présent* sont des termes corrélatifs. C'est du présent que naît le passé, ou plutôt l'un devient l'autre perpétuellement et sans interruption. Le présent d'aujourd'hui fut l'avenir hier et sera le passé demain. Donc le mouvement passé fut jadis le mouvement présent. Accepter l'un et nier l'autre, au fond, ce n'est pas rentrer dans le sens commun, ce n'est

pas se rendre la discussion plus facile, c'est se charger d'une absurdité de plus. Puis, d'où tire-t-on cette conclusion que le mouvement a existé ? De ce fait que les corps changent de place. Et ce fait, qui l'atteste? Les sens, les sens seuls. Or, si le témoignage des sens est un motif suffisant de certitude, la doctrine mégarique est convaincue d'erreur, et c'est, avec le mouvement présent, tout un monde nouveau qu'il faut admettre à l'existence.

Ces critiques n'atteignent pas la partie négative de l'argument. Sextus admire beaucoup cette seconde partie. Toutes les propositions qu'elle contient lui semblent fort bien enchaînées les unes aux autres, et il fait honneur à Diodore d'avoir inventé ce qu'il appelle l'argument à la mode contre le mouvement (1). D'abord, il n'est pas très-sûr que cet argument soit de Diodore, car voici ce qu'on lit dans Aristote :

« Zénon fait le paralogisme suivant : Toute chose doit être en mouvement ou en repos. Or, tout mobile, au moment où on le considère, se trouve toujours dans un espace qui lui est égal. Donc, une flèche lancée, se trouvant toujours dans un espace qui lui est égal, est en même temps immobile » (2).

On pouvait contester à Zénon que tout corps placé dans un espace qui lui est égal fût nécessairement en repos. Sans doute, dans ces conditions, nul

(1) « Τὸν περιφορητικὸν συνερωτᾷ λόγον, εἰς τὸ μὴ κινεῖσθαί τι.... ἡ δὲ παραμυθία τῶν λημμάτων αὐτοῦ προφανής. » κτλ.

(2) *Phys. ausc.*, VI, 9.

mouvement de translation n'est possible ; mais le mouvement de rotation se produit encore. La sphère tourne autour de son centre, le cylindre et le cône autour de leur axe. Il est vrai que dans l'hypothèse d'un temps infiniment petit, cette rotation elle-même est impossible, puisque tout mouvement implique une certaine continuité de temps. Mais il ne l'est pas moins que ce n'est pas de l'égalité de volume entre le corps et l'espace qui le contient que résulte l'impossibilité du mouvement.

Serait-ce pour ce motif que Diodore appuyait sa preuve de la non-existence du mouvement sur l'hypothèse des atômes? Cette distinction ne serait pas trop subtile pour un Mégarique, et l'on verra bientôt que Diodore avait pénétré assez avant dans la nature des différens mouvemens. Ce qu'il y a de certain et de remarquable, c'est qu'il ne dit plus : Tout mobile est toujours contenu dans un espace qui lui est égal, donc le mouvement ne peut avoir lieu ; mais bien : Dans l'hypothèse des atômes, le mobile indivisible occupe un espace indivisible, et, dans l'indivisible, aucun mouvement ne peut avoir lieu.

A part cette correction, qui n'est pas sans importance, il est clair que l'argument de Diodore revient à celui de Zénon, et que Sextus s'est trompé en affirmant le contraire. Reste à se prononcer sur la valeur de l'argument. C'est ce qu'Aristote fait en deux mots :

« Cet argument, dit-il, ne vaut rien. Car le temps ne se compose point d'une succession de pré-

sents indivisibles, pas plus qu'aucune autre grandeur » (1).

En effet, comment la durée serait-elle la somme d'instans qui ne durent pas, et comment l'espace étendu et divisible résulterait-il d'élémens indivisibles et inétendus ? Le contraire ne naît pas de son contraire et des multitudes de zéros ne font pas l'unité. D'ailleurs, tout mouvement n'a lieu qu'à une double condition, la continuité de l'espace et celle du temps. Donc, si l'on cherche le mouvement dans un espace indivisible, comme Diodore, ou dans l'instant mathématique, comme Diodore et comme Zénon ; on le cherche où il n'est pas, où il ne peut pas être ; ou plutôt on le détruit au préalable, on le nie purement et simplement.

Donc, absolument parlant, la réponse d'Aristote est bonne ; mais elle ne l'est pas contre Zénon, et surtout elle ne le serait pas contre Diodore : car, pour ne parler que de ce dernier (2), ce n'est pas lui qui admet la théorie des atômes et qui compose le corps étendu d'élémens indivisibles. Sa doctrine est celle de l'unité, et c'est au nom de l'unité que tout mouvement suppose qu'il triomphe de ses adversaires. C'est sous les conséquences de leurs propres théories qu'il les accable. Et ceux-ci n'ont pas

(1) « Τοῦτο δέ ἐστι ψεῦδος· Οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν ὄντων ἀδιαιρέτων, ὥσπερ οὐδ᾽ ἄλλο μέγεθος οὐδέν. » κτλ.

(2) En ce qui regarde Zénon, Voy. *Nouv. frag. phil.*, par V. Cousin.

le droit d'objecter que s'ils croient à l'existence des atômes, ils ne composent pas le temps continu d'une succession de présents insaisissables; car, d'abord, Diodore n'a nul besoin de cette dernière doctrine. Celle des atômes lui suffit, puisque, même avec la durée, nul mouvement ne se produit dans un espace indivisible. D'ailleurs, l'infiniment petit dans l'espace et l'infiniment petit dans le temps se supposent l'un l'autre, sont comme liés l'un à l'autre. En effet, tout dépend de la solution de cette seule et unique question : un continu quelconque peut-il résulter de la juxtaposition d'élémens indivisibles? Cette question générale, Aristote la résout par la négative; Épicure et ses disciples, par l'affirmative. Dès-lors, pour Épicure, rien de ce qui est contenu dans cette solution affirmative ne doit être illégitime. Quand on a accepté le principe, il n'est plns temps de reculer devant les conséquences.

Après cette discussion, il sera facile de comprendre et d'apprécier à sa juste valeur le second argument de Diodore. Sextus en donne une exposition très-longue. Nous l'abrégeons sans y rien changer.

« Il y a deux sortes de mouvemens : le mouvement par prépondérance κατ'ἐπικράτειαν, et le mouvement pur κατ'εἰλικρίνειαν. Le premier a lieu quand le plus grand nombre des parties d'un corps est en mouvement et le reste en repos. Le second, lorsque toutes les parties sont à la fois en mouvement. Or, de même qu'une tête blanchit par parties avant de devenir complètement blanche, et qu'un tas se forme

peu à peu avant de devenir un tas véritable; de même le mouvement par prépondérance doit avoir précédé le mouvement pur. Or, il n'existe point de mouvement par preponderance, ni par conséquent de mouvement pur. Supposez en effet un corps composé de trois parties, dont deux soient en mouvement et l'autre en repos (car il faut au moins cela pour qu'il y ait mouvement par prépondérance). Si maintenant vous en ajoutez une quatrième, il y aura encore mouvement, car les trois parties qui se mouvaient précédemment l'emportent sur la quatrième immobile. Or, si le corps composé de quatre parties se meut, il en sera de même du corps composé de cinq parties, car les quatre parties qui tout à l'heure étaient en mouvement doivent l'emporter sur la cinquième qui ne l'est pas. Diodore va ainsi jusqu'à dix mille parties, et montre que le mouvement par prépondérance n'existe pas : car, dit-il, il est absurde de soutenir qu'il y aura mouvement par prépondérance pour un corps dont neuf mille neuf cent quatre-vingt dix-huit parties sont immobiles et deux seulement sont en mouvement. Il n'y a donc pas de mouvement par prépondérance; par suite, pas de mouvement pur; et enfin, pas de mouvement » (1).

On retrouve ici avec le *sorite* d'Eubulide l'hypo-

(1) Οὐδὲν κατ' ἐπικράτειαν κινεῖται. εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ κατ' εἰλικρίνειαν· ᾧ ἕπεται τὸ μηδὲν κινεῖσθαι. » (*Adv. mathem.*, p. 752, sect. 112., X.)

thèse des atômes qui faisait la base du premier argument. Mais, dans celui-ci, cette hypothèse se traduit en une série de conséquences tout-à-fait propres à Diodore, et qui, par un progrès continu, le conduisent à la négation absolue de tout mouvement. Si chaque corps est composé d'une multitude indéfinie de parties indivisibles, le mouvement total doit résulter tantôt de ce que les parties en mouvement sont en plus grand nombre que les parties en repos, tantôt de ce que toutes les parties sont simultanément en mouvement. Le mouvement pur implique le mouvement par prépondérance. Or, ce dernier mouvement est impossible. Donc, il en est de même du premier, et par suite de tout mouvement. Tel est l'ordre logique de ces propositions. Si une seule est fausse ou contestable, la conclusion est fausse ou contestable comme elle.

D'abord, l'argumentation tout entière repose sur une distinction assez profonde, savoir qu'en certains cas toutes les molécules d'un corps sont mues simultanément et que dans d'autres, au contraire, certaines molécules sont seules en mouvement. Par exemple, dans le phénomène de la transmission du mouvement par le choc, la molécule placée au point de rencontre parcourt la distance qui la sépare des molécules les plus voisines, les heurte, et celles-ci, devenues mobiles, heurtent à leur tour d'autres molécules et ainsi de proche en proche le mouvement se communique à la masse entière. Et comme ces chocs divers sont successifs, il en résulte que le

mouvement des premières molécules précède au moins d'un instant le mouvement des dernières ou, si l'on veut, qu'un certain mouvement partiel est antérieur au mouvement général. Voilà ce qu'enseigne la science moderne, et il y a lieu de s'étonner que Diodore l'ait prévenue quand il ne cherchait qu'à se défendre. Mais ce qu'elle n'enseigne pas, c'est que le mouvement général ait pour cause une certaine prépondérance résultant du nombre des molécules. Au contraire, elle dit et l'expérience prouve que le mouvement général ne dépend que de l'énergie de l'impulsion primitive. Même, à parler rigoureusement, il est évident que nulle impulsion ne reste sans effet et que le moindre choc entre deux molécules suffit non-seulement pour ébranler les masses qui les contiennent, mais même pour modifier tout l'univers.

Mais laissons ces critiques qui n'atteignent pas le fond de l'argument et allons droit au point principal. Le mouvement par prépondérance, dit-on, ou le mouvement partiel doit nécessairement précéder le mouvement général. Il en est ainsi, on vient de le voir, dans le phénomène de la transmission du mouvement par le choc. Mais n'en peut-il être autrement et n'arrive-t-il jamais que dans un corps en repos, toutes les molécules commencent à se mouvoir au même instant, avec la même rapidité et par l'action d'une même force? Je prends pour exemple un phénomène des plus fréquens et des mieux connus, celui de la chûte d'un corps. Tout à

l'heure, ce corps était en équilibre. Toutes ses molécules étaient déjà sollicitées par la force de la pesanteur, mais cette force était contrebalancée par des résistances et le mouvement n'avait pas lieu. Le point d'appui se dérobe, la force de la pesanteur s'exerce sans obstacle et chaque molécule se précipite vers le centre de la terre. Comment serait-il ici question de prépondérance et quel est le mouvement partiel qui a précédé ce mouvement général ?

Hâtons-nous de conclure. Tout mouvement général n'est pas précédé d'un mouvement partiel. Donc, quand on démontrerait que tout mouvement partiel est impossible, il n'en résulterait pas que le mouvement général le soit aussi. Ainsi, la chaîne est rompue et c'en est fait de toute l'argumentation de Diodore. Ajoutons pourtant qu'on ne démontre nullement que le mouvement partiel soit impossible. Admettre le mouvement partiel, dit-on, c'est convenir d'une chose absurde, savoir que deux molécules en mouvement peuvent mouvoir par prépondérance neuf mille neuf cent quatre-vingt-dix-huit molécules en repos. Nullement ; car c'est dans un corps composé de trois molécules et non de dix mille que se manifeste la prépondérance des deux premières. Et, à leur tour, les trois molécules devenues mobiles n'ont de prépondérance que dans un corps composé de quatre ou de cinq molécules. Donc, l'absurdité dont on triomphe n'existe pas. Elle existe si peu que s'il y avait en réalité deux molécules mobiles et neuf mille neuf cent quatre-vingt-

dix-huit molécules en repos, de l'aveu même de Diodore, aucun mouvement ne se produirait. Mais, on l'a vu, les principes de Diodore ne sont pas les vrais principes. Non seulement il n'y a rien d'absurde à admettre que le mouvement de dix mille molécules soit déterminé par le mouvement de deux d'entre elles, mais il ne peut pas se faire, les lois de la nature restant les mêmes, que le mouvement d'une seule molécule ne se communique à toute la matière. Ainsi, l'édifice de Diodore tombe en ruine par quelque côté qu'on y touche. Il y a long-temps que Sextus a dit que ce second argument n'était qu'un pur sophisme (1). M. Deycks l'a répété près de vingt siècles plus tard (2), et, en bonne conscience, nous ne pouvons être d'un autre avis.

En résumé, Diodore n'est pas très-heureux dans sa polémique contre le mouvement. Un seul de ses arguments porte coup et ce n'est pas celui qui lui appartient en propre.

Je passe à la discussion relative à la *puissance*. On se rappelle en quels termes la question avait été résolue. Euclide avait dit : « Pouvoir c'est agir, le possible c'est ce qui est. » A cette négation pure et simple de la puissance, Aristote avait opposé cette définition :

« Une chose est possible lorsque son passage de

(1) « Τινὰς λόγους οὐχ οὕτως ἐμβριθεῖς, ἀλλὰ σοφιστικωτέρους. » κτλ.
(2) *Ouv. cit.*, p. 67.

la puissance à l'acte n'entraîne aucune impossibilité. » (1)

Pure tautologie, mais tautologie inévitable, puisque l'idée de *possible* est *sui generis* et irréductible à toute autre. Au temps de Diodore, trois solutions sont en présence: la sienne, celle de Philon le dialecticien, celle de Chrysippe.

Chrysippe et Philon interprètent chacun à leur manière la doctrine d'Aristote. Chrysippe enseigne que toute chose réalisable est possible, fût-il certain qu'elle ne sera jamais réalisée (2).

Philon définit le possible: ce qui ne répugne pas à la nature intrinsèque d'une chose, même quand des obstacles extérieurs invincibles en empêcheraient la réalisation (3). Ainsi, disait Philon, la paille a la puissance de brûler même quand elle est au fond d'un gouffre.

Diodore maintient la doctrine de son école, non sans la modifier sur un point important. Selon lui, il est possible que je sois à Corinthe, si j'y suis ou si je dois y être un jour. Si je ne dois pas y être, il

(1) « Ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον. » (*Mét.* IX, 3.)

(2) « Πᾶν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ γενέσθαι, κἂν μὴ μέλλῃ γενήσεσθαι, δυνατόν ἐστιν. » Plut. *Repug. Stoïc.*, p. 1055. — « Tu (Chrysippe) et quæ non sunt futura posse fieri dicis..... etiamsi id nunquam futurum sit. » Cic. *de Fat.* 7.

(3) « Τὸ κατὰ ψιλὴν λεγόμενον ἐπιτηδειότητα τοῦ ὑποκειμένου, καὶ ὑπό τινων ἔξωθεν ἀναγκαίων ἢ γενέσθαι κεκωλυμένον. » Alex. Aph. *Nat. quæst.*, 1, 14.

est impossible que j'y sois jamais. En conséquence, il définit le possible : ce qui est ou ce qui sera ; et il ajoute que ce qui sera doit nécessairement arriver (1).

Entre ces doctrines opposées la conciliation n'est guère facile. Chrysippe objecte à Diodore qu'il y a des choses possibles qui n'arriveront jamais. Supposé, par exemple, que telle pierre précieuse ne doive pas se briser, il n'en est pas moins vrai qu'elle le pourrait (2). Diodore répond que si elle ne doit pas se briser, il est impossible qu'elle se brise ; et que si elle doit se briser, il est impossible qu'elle ne se brise pas. Donc, ou le possible n'est pas, ou il n'est que le nécessaire (3). Pour soutenir sa thèse, Chrysippe avait écrit un livre intitulé *Contre Diodore* (4) et quatre livres *Sur le possible* (5). Diodore a riposté avec les armes de son école. Il a lancé contre son adversaire l'argument du *possesseur* (6),

(1) « Τὸ γάρ τι ὂν ἢ ἐσόμενον πάντως δυνατὸν μόνον ἐκεῖνος (ὁ Διώδορος) ἐτίθετο. Τὸ γὰρ ἐμὲ ἐν Κορίνθῳ γενέσθαι δυνατὸν κατ' αὐτόν, εἰ ἦν ἐν Κορίνθῳ ἢ πάντως μέλλοιμι ἔσεσθαι· εἰ δὲ μὴ γενοίμην, οὐδὲ δυνατὸν ἦν. » Id. *Ibid.* — « Ille (Diodorus) id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum, aut futurum sit verum : et, quidquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse, et quidquid non sit futurum, id negat fieri posse. » (Cic. *De fat.* p. 7.)

(2) Cic. *ibid.*

(3) Voyez plus haut.

(4) Πρὸς Διόδωρον. (D. L. VII, 200.)

(5) Περὶ δυνατῶν. (Id. VII, 191.)

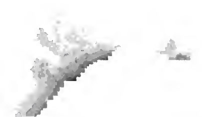
(6) Ὁ κυριεύων λόγος.

argument terrible que tout le monde loue (1) et que personne ne rapporte. La lutte n'est pas moins vive entre Diodore et Philon. Il nous est impossible de reproduire en détail cette discussion curieuse qui touchait aux plus grandes questions de la métaphysique, celles de la providence divine et de la liberté humaine. Nous pouvons du moins essayer de déterminer avec quelque précision le sens et la portée des corrections faites par Diodore à la doctrine de son maître.

D'abord, comment Diodore comprend-il que ce qui sera doive nécessairement arriver? Cicéron l'explique en partie (2). S'il est vrai qu'une chose a eu lieu, il est impossible qu'elle n'ait pas eu lieu. De même, si elle est, elle est, et tant qu'elle est, il est impossible qu'elle ne soit pas. C'est le simple énoncé du principe de contradiction. Passons à l'avenir. S'il est vrai qu'une chose doit être, il est absolument vrai qu'elle doit être, il est donc impossible qu'elle ne soit pas; car, qu'il s'agisse de passé,

(1) Alex. Aph., *loc. laud.* — Arr. *Epictet. diss.*, II, 19. — Plut. *De comm. notit. adv. St.* 24, p. 366. — *Sympos.*, I, *quæst.* 1. — Themist. *Orat.* II, p. 30.

(2) « Placet igitur Diodoro id solum fieri posse quod aut verum sit, aut verum futurum sit. Qui locus attingit hanc questionem nihil fieri quod non necesse fuerit et quidquid fieri possit, id aut esse jam, aut futurum esse, *nec magis commutari ex veris in falsa ea posse quæ futura sunt, quam ea quæ facta sunt; sed in factis immutabilitatem apparere: in futuris quibusdam quia non appareat, ne necesse quidem videri.* (*De fat.* c. 7.)



de présent ou d'avenir, le vrai et le faux ne peuvent s'affirmer à la fois d'un même sujet. Or, une chose dont la non-existence passée, présente ou future est impossible, est une chose qui a été, qui est ou qui sera nécessairement. Donc, tout reste immuable dans l'avenir comme dans le passé, rien de ce qui arrive n'eût pu ne pas arriver, et si certains faits semblent en contradiction avec ce principe, c'est que la nécessité en est moins apparente mais non pas moins réelle.

Cela est clair ; c'est le fatalisme dans toute sa pureté. Cicéron a beau prendre en mains la défense de Diodore (1) et opposer sa théorie comme une définition purement verbale à la doctrine toute métaphysique de ses adversaires (2). Il est bien vrai que Diodore ne fait que définir les mots *possible* et *impossible*, mais sa définition n'en va pas moins à supprimer toute liberté en ce monde.

(1) « Nec ii qui dicunt immutabilia esse quæ futura sint, nec posse verum futurum converti in falsum, fati necessitatem confirmant, sed verborum vim interpretantur. At qui introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis voluntate libera spoliatam necessitate fati devinciunt. » (*Ibid.* c. 8.)

(2) Il ne faut pas dire avec Ritter que Diodore semble avoir dérivé les raisons de la nécessité du réel, de ce que chaque chose ne se réalise que dans sa liaison avec le tout. (*Hist. de la phil.*, *trad. franç.*, T. II, p. 115.) Ce genre de fatalisme est celui des Stoïciens, mais non celui des Mégariques. Cette remarque est de Cicéron lui-même.

Maintenant, allons-nous réfuter ce fatalisme dialectique qui, dans les temps modernes, a pris une couleur religieuse en s'appuyant sur la notion de la prescience infaillible de la divinité? On l'a fait mille fois et avec succès. Qu'il nous suffise de remarquer ici qu'en effet, tout ce qui sera est nécessaire; en ce sens que tout ce qui doit arriver ne peut pas manquer d'arriver. Par exemple, s'il est vrai que tel acte sera libre, il est impossible qu'il ne le soit pas. Mais si de ce que l'acte qui sera libre ne peut pas manquer d'être libre, on conclut qu'il n'est pas libre, on tombe dans la plus inconcevable des logomachies.

Voici maintenant une grave difficulté. Si le possible s'étend jusque dans l'avenir, s'il se définit non-seulement ce qui est, mais encore ce qui sera ; ce qui n'est pas peut donc devenir, ce qui est peut donc n'être plus; il y a mouvement de l'être au non-être, et du non-être à l'être; il y a génération et corruption, et rien ne subsiste de la philosophie mégarique.

M. Deycks ne se pose pas même cette difficulté, et en général cette seconde partie de son travail nous semble fort inférieure à la première. Ritter voit le danger et s'efforce d'y échapper.

« Si l'on cherche, dit-il, le mot de cette énigme dans les expositions qu'on nous donne de la doctrine de Diodore, on sera porté à croire que c'est pour arriver à prouver que rien n'est possible qui ne soit nécessaire qu'il a admis qu'il peut devenir quelque

chose de vrai; d'autant mieux que la coutume des Mégariques était assez de conclure non de leur propre doctrine, mais de la doctrine de leurs adversaires contre cette doctrine elle-même.... Ainsi, dans cette preuve on n'a fait que supposer le devenir, afin de montrer qu'à tous les points de vue, il n'existe aucune différence entre le possible et le nécessaire. » (1)

Cette solution est celle que Ritter a déjà donnée avec succès, mais dans une circonstance fort différente. Il n'y a qu'un instant, quand on voyait Diodore partir de la doctrine des atômes, de la doctrine de ses adversaires pour démontrer contre eux que le mouvement est impossible, on devait croire que, selon la coutume de son école, il n'avait fait que pousser à l'absurde la théorie qu'il voulait combattre. Mais quand c'est un dogme essentiellement mégarique qu'il pose au point de départ; comment croire à un stratagème, comment interpréter en sens contraire les deux membres d'une même phrase, trouver, dans le premier, une affirmation absolue, dans le second, une simple supposition? D'ailleurs, contre qui serait faite cette supposition? Contre les Stoïciens. Et dans quel but? Pour prouver que si on admet le *devenir* en tant que futur, on est conduit au fatalisme. Mais c'est ce que disent les Stoïciens eux-mêmes; et ce serait devant leur propre doctrine que Diodore voudrait les faire reculer? Parlons

(1) *Rhein Mus.* pass. cit., p. 311.

clairement. Ce n'est pas réfuter un adversaire que de tirer de sa doctrine les conséquences qu'il en tire lui-même, et pour prouver à un fataliste qu'il a tort d'admettre le mouvement, on ne lui dit pas : si vous admettez le mouvement, vous êtes condamné au fatalisme. Donc, cette fois, l'explication de Ritter est impossible à défendre.

Peut-être trouvera-t-on que le rapprochement suivant jette quelque jour sur cette matière. Euclide avait dit : le mouvement n'est pas. On a vu que Diodore ajoute : mais il a été. De même, Euclide avait dit : le possible c'est ce qui est. Diodore ajoute : ou ce qui sera. La première fois c'est le mouvement passé que Diodore introduit dans la formule de son maître ; la seconde fois, c'est le mouvement à venir. Inutile de remarquer qu'au fond ces deux corrections n'en sont qu'une ; car, s'il est vrai que le mouvement a existé, il a été vrai qu'il devait exister, et pour qu'on ait le droit de l'affirmer dans le passé, il faut qu'on ait eu le droit de l'affirmer dans l'avenir. Or, nous savons que ce fut pour ne pas rompre avec la raison et pour échapper aux objections de ses adversaires que Diodore admit le mouvement passé. Pour les mêmes motifs, il devait admettre le mouvement futur ; car, logiquement parlant, avenir et passé s'impliquent l'un l'autre, et si l'on nie cette relation, à quelles objections ne faut-il pas s'attendre ? Le dernier mot de Diodore sur le mouvement serait donc qu'il n'est pas, mais qu'il a été et qu'il sera. Proposition sophistique propre à servir de

texte à un esprit comme Diodore et qui, moins exclusive en apparence que la formule d'Euclide, ne contient guère qu'une contradiction de plus. En rétablissant le mouvement futur, Diodore supprime la liberté. Au fond, c'est détruire plus qu'il ne conserve.

La discussion sur la vérité des propositions conjonctives, intimement liée à la précédente, a lieu entre les mêmes adversaires.

Chrysippe disait qu'une proposition conjonctive conditionnelle est vraie lorsque le conséquent, posé en sens contraire, ne peut convenir à l'antécédent (1). Règle fausse, règle trompeuse, puisqu'on ne peut conclure qu'une chose convienne à une seconde de ce que son contraire ne lui convient pas. Exemple : Si vous êtes Grec, vous êtes Athénien. Appliquant la règle de Chrysippe, on a : Si vous êtes Grec, vous n'êtes pas Athénien. Proposition fausse, ce qui n'empêche pas que la première ne le soit aussi. Les contraires ne peuvent être toutes deux vraies, disent les logiciens. Chrysippe suppose qu'elles ne peuvent être toutes deux fausses ; ce qui n'a lieu que pour les contradictoires (2).

(1) Nec frustrà constituerunt dialectici, eum verum modum esse, cujus adversum illationis cum altera acceptione tollit reliquam. At Stoici quidem tantum negativa particula præposita putant illationem recusari, vel ex præpositionibus alteram tolli. » (Apul. *De hab. doct. Plat.* III. p. 216.)

(2) On sait que les contradictoires diffèrent en qualité et en quantité et les contraires en qualité seulement. «Tout homme

Philon pensait que la proposition conjonctive conditionnelle peut être vraie de trois manières et fausse d'une seule. Elle est vraie 1° lorsque l'antécédent et le conséquent sont vrais. Exemple : S'il fait jour, il fait clair. 2° Lorsque l'antécédent et le conséquent sont faux. Exemple : Si la terre vole, elle a des ailes. 3° Lorsque l'antécédent est faux et que le conséquent est vrai. Exemple : Si la terre vole, elle existe. Elle est fausse seulement lorsque l'antécédent est vrai et que le conséquent est faux. Exemple : S'il fait jour, il fait nuit (1).

On peut nier toutes ces assertions. 1° La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent et le conséquent le sont. Exemple : S'il fait jour, il pleut. Cette proposition est fausse même quand il est midi et que la pluie tombe. 2° La proposition conjonctive conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent et le conséquent sont faux. Exemple : Si la terre est plate, la vertu doit être punie. 3° La proposition conditionnelle n'est pas toujours vraie quand l'antécédent est faux et que le conséquent est vrai. Exemple : Si deux et deux font cinq, Dieu existe.

est vertueux. Quelque homme n'est pas vertueux. » Voilà des propositions contradictoires. « Tout homme est vertueux. Nul homme n'est vertueux. » Voilà des propositions contraires.

(1) Ὁ μὲν Φίλων ἔλεγεν, ἀληθὲς γίγνεσθαι τὸ συνημμένον, ὅταν μὴ ἄρχηται ἀπ'αληθοῦς καὶ λήγῃ ἐπὶ ψεῦδος· ὥστε τριχῶς μὲν γίγνεσθαι κατ' αὐτὸν ἀληθὲς συνημμένον, καθ'ἕνα δὲ τρόπον ψεῦδος. » (Sext. Emp. *Adv. log.* VIII. 113.)

D'un seul mot : la valeur de la proposition est indépendante de la vérité ou de la fausseté de ses parties. Et si dans le dernier cas la proposition est nécessairement fausse, cela ne résulte pas immédiatement de ce que l'antécédent est vrai et le conséquent faux, mais de ce qu'en raisonnant juste on ne peut tirer ni le faux du vrai ni le vrai du faux (1).

A son tour, Diodore pense que la proposition conjonctive est vraie lorsqu'il est et sera toujours impossible que l'antécédent étant vrai le conséquent soit faux. La proposition : Si Dieu est juste, il y a une autre vie est vraie d'après cette règle (2).

Ainsi, Diodore a fort bien vu que la valeur générale de la proposition ne dépend que de la relation, ou, comme on dit en logique, de la conséquence des deux parties. Donc, l'antécédent et le conséquent étant vrais, si la conséquence est fausse la proposition est fausse ; et de même, l'antécédent et le conséquent étant faux, si la conséquence est vraie la proposition est vraie. Or, il est évident que dans la logique pure, dans l'absolu, tous les

(1) L'exemple : Si la terre a des ailes elle existe, semble accuser de fausseté cette assertion ; puisque d'un principe faux on tire légitimement une conclusion vraie. Mais la contradiction n'est qu'apparente. Car, même dans la proposition fausse, il entre un élément de vérité. Et, dans l'exemple cité, c'est cet élément que l'on considère et duquel seul on conclut.

(2) « Διώδορος ἀληθὲς εἶναί φησι συνημμένον, ὅπερ μήτε ἐνδέχετο μήτε ἐνδέχεται ἀρχόμενον ἀπ' ἀληθοῦς λήγειν ἐπὶ ψεῦδος. » (Sext. *l. l.*)

rapports de convenance et de disconvenance entre les idées sont marqués d'un caractère de nécessité, d'éternité, d'immutabilité. Le criterium de Diodore est donc vrai, certain, incontestable.

Pourtant, Ritter l'attaque (1). D'après lui, si l'on admet ce criterium, c'en est fait de la vérité des propositions hypothétiques qui ne sont pas nécessairement réciproques. Il nous semble que Ritter se trompe. En logique, *réciprocité* et *nécessité* ne sont point synonymes. Le vrai synonyme de *réciprocité* c'est *identité*, parce que toute proposition réciproque est une définition. Mais la définition n'est pas impliquée dans toute proposition hypothétique où la relation des parties est nécessaire. Dans cette proposition : Si je dors, je vis, il y a relation nécessaire entre les parties, par conséquent il y a vérité selon Diodore. Mais on ne peut pas dire : Si je vis, je dors. Donc la proposition n'est pas réciproque. Au fond, la doctrine de la réciprocité dont parle Ritter serait la vraie conséquence du principe de l'unité de l'être. Celle de la nécessité de relation est liée au fatalisme de Diodore. Malgré ce vice d'origine, cette doctrine est vraie, parce que tout est vraiment fatal dans la logique Au sein de l'absolu, la liberté n'intervient pas.

Il reste un dernier point à éclaircir. Il semble qu'il y ait des relations contingentes et en même temps légitimes qui ne permettent pas de mainte-

(1) *Hist. de la phil anc.* T. II, p. 115-116. Tr. fr.

nir le criterium de Diodore. Par exemple, celui qui tient une montre peut dire au moment où il la tient : Si le soleil est dans cette montre, le soleil est dans ma main. La proposition est incontestable; et pourtant c'est accidentellement et non nécessairement que l'antécédent et le conséquent sont liés entre eux. Mais il faut remarquer qu'il y a ici deux conditions, dont l'une est sous-entendue. En exprimant cette condition on a : Si je tiens une montre; si le soleil est dans cette montre; il ne peut pas se faire que le soleil ne soit dans ma main. Ainsi, la relation, purement contingente en apparence, est en réalité nécessaire et absolue. Le criterium de Diodore est donc général, et si l'on se rappelle les doctrines si imparfaites de ses adversaires, on conviendra que cette fois c'est à lui que revient tout l'honneur de la discussion.

Encore une remarque sur Diodore. Chrysippe avait dit que tout mot est ambigu de sa nature, parce qu'il est toujours possible de l'interpréter en plusieurs sens. Diodore soutient contre son éternel adversaire, qu'il n'y a ambiguité dans aucune des expressions du langage ; puisque celui qui parle ne dit que ce qu'il sent et sent bien qu'il ne dit qu'une seule chose. Que si, parlant en un sens, on est compris en un autre, cela prouve que l'expression était obscure, mais non pas qu'on ait dit à la fois plusieurs choses (1).

(1) « Chrysippus ait, omne verbum ambiguum natura esse, quoniam in eodem vel plura accipi possunt. Diodorus

En effet, s'il n'y a ambiguité dans le discours qu'à la condition qu'on ait pensé ou voulu dire à la fois plusieurs choses, il est clair que nos idées et nos jugements étant tous sous la loi de l'unité, les seules ambiguités possibles sont les ambiguités volontaires. Mais il est probable que Chrysippe n'acceptait pas cette définition de l'ambiguité, et qu'ainsi, ne parlant pas des mêmes choses, les deux rivaux se trouvaient dans l'impossibilité de s'entendre. Quoi qu'il en soit, la thèse de Diodore a bien l'air de n'être qu'un corollaire éloigné de ce principe qu'il n'y a de réel que ce qui est un et de possible que ce qui est réel. Elle prouverait donc que malgré l'énormité de ses concessions, Diodore n'avait pas complètement abjuré l'esprit et les maximes de son école. Néanmoins, en considérant le genre et la multiplicité de ses réformes, on croit s'apercevoir qu'entre ses mains, la doctrine mégarique n'est plus guère qu'un texte à discussion qu'il amplifie ou qu'il corrige pour la commodité de sa défense ou la satisfaction de son amour-propre. De

autem, cui Chrono cognomentum fuit : Nullum, inquit, verbum est ambiguum; nec quisquam ambiguum dicit aut sentit; neque aliud dici videri debet quam quod se dicere sentit is qui dicit. At quum ego, inquit, aliter sensi, tu aliud accepisti, obscure magis dictum quam ambigue videri potest. Ambigui enim verbi natura illa esse debuit, ut qui id diceret, duo vel plura diceret. Nemo autem duo vel plura dicit, quise sentit unum dicere. »

(A. G. *Noct. att.* XI, 12.)

ce point à l'indifférence pour toutes les doctrines, à la sophistique pure, il n'y avait qu'un pas et il étaittaisé de le franchir.

C'est après Diodore qu'il faut placer un autre disciple éloigné (1) d'Eubulide, Alexinus d'Elée qui, en fait d'acrimonie, a effacé Eubulide lui-même (2). Il haissait Zénon (3) jusque dans ses disciples (4). Il avait beaucoup écrit, surtout beaucoup parlé contre eux. De tout cela, il n'est resté qu'un surnom qui n'est qu'un jeu de mots (Ἀλεξῖνος, ἐλεγξῖνος) et un argument obscur. Le voici d'après Sextus (5) :

« Alexinus, dit-il, attaque Zénon de cette manière : Être poëte et grammairien vaut mieux que de n'être ni l'un ni l'autre; et de même cultiver les différens arts vaut mieux que de les négliger. Or, le monde est ce qu'il y a de meilleur; donc, le monde est poëte et grammairien. »

Ritter dit que cet argument dans la bouche d'un Mégarique ne pouvait avoir d'autre objet que de faire voir qu'il est impossible d'accorder au monde une énergie vitale (6).

(1) D. L. II, 109.

(2) « Ἀνὴρ φιλονικότατος. » dit son biographe. *pass. cit.*

(3) Id. *Ibid.*

(4) C'est du moins ce qui semble résulter de la polémique qu'il engagea contre Ariston de Chio, l'ami de Zénon. *Voy.* D. L. VI, *in Ariston.*

(5) *Adv. phys.* IX, 108. — Cicéron s'est exercé à développer cet argument. (*De nat. deor.* III, 9.)

(6) *Hist. de la phil. anc.*, T. II, p. 114. Trad. franç.

Ce n'est pas la vie qu'Alexinus refuse au monde, mais la perfection, attribut essentiel de l'unité. Dans Sextus du moins c'est de la perfection qu'il s'agit, et on ne voit pas pourquoi Ritter change la nature de l'argument sous prétexte d'en expliquer le but. Pourquoi Alexinus refuserait-il la vie au monde, puisque la vie, c'est-à-dire le mouvement, ne saurait être pour lui une perfection ?

Avec Alexinus finit la race d'Eubulide; race de sophistes et de disputeurs, qui détruit sans fonder, qui tourne la science en jeu d'esprit et va tout droit par l'éristique au scepticisme. Nous savons ce que nie Diodore, l'esprit le plus distingué de cette famille. Mais qu'affirme-t-il? L'impossible : l'unité pure avec le mouvement, un mouvement passé qui ne fut jamais présent, un mouvement avenir qui ne le sera jamais. Ainsi, ces successeurs d'Euclide renient peu à peu sa doctrine et la détruisent de leurs propres mains. Ils ont dans ce travail d'assez fervens auxiliaires. Ce sont les autres Mégariques dont il nous reste à parler.

CHAPITRE II.

SECONDE BRANCHE DE L'ÉCOLE MÉGARIQUE.

Avec Eubulide s'étaient trouvés dans l'école d'Euclide, Pasiclès de Thèbes (1), Ichthyas fils de Métallus (2) et Thrasymaque de Corinthe. Ichthyas fut, dit-on, le premier successeur d'Euclide (3) ; Thrasymaque, son ami (4), et Pasiclès de Thèbes furent les maîtres de Stilpon (5).

Stilpon de Mégare est un de ces hommes qu'on voit apparaître au déclin des écoles et qui, par leur valeur personnelle, leur rendent un instant l'éclat qu'elles n'avaient plus et qu'elles perdent avec eux. Ses succès tiennent du prodige. On se hâtait de s'inscrire parmi ses disciples; on désertait, pour l'entendre, les autres écoles; et il semblait, dit énergiquement son biographe (6), que la Grèce entière, dans son admiration pour Stilpon, voulût aller mé-

(1) D. L. VI, 89.

(2) Id. II, 112.

(3) Suid. V. Εὐκλείδης.

(4) D. L. II, 113.

(5) Id. *ibid.* in Stilp.

(6) « Ὥστε μικροῦ δεῆσαι πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα ἀφορῶσαν εἰς αὐτὸν μεγαρίσαι. » D. L. II, 113, 119. Voyez au même endroit la liste des personnages célèbres qu'il eut pour disciples.

gariser avec lui. Ce professeur incomparable n'était pourtant qu'un médiocre écrivain. Ses neuf dialogues *Moschus, Aristippe* ou *Callias, Ptolémée, Chérécrate, Métroclès* (1), *Anaximène, Epigène*, son livre *A sa fille* (2), *Aristote* ne brillaient pas par l'intérêt (3). Mais ce qui le relevait aux yeux de tous, c'était la noblesse de son caractère, sa vie si pure, si désintéressée (4). Avec des passions ardentes, il vécut dans la continence. (5) Vénéré de la multitude, admiré des rois et courtisé par eux, il mourut pauvre (6). Laissons l'homme et occupons-nous du philosophe.

A le bien prendre, Stilpon n'a pas une seule doctrine. Il en a deux; et ces deux doctrines, loin de s'accorder, s'excluent réciproquement. C'est là un fait important que personne, je crois, n'a remarqué et qu'il importe de mettre en pleine lumière.

D'une part, Stilpon maintient le principe fondamental de son école. Il enseigne *que l'être est un, que le non-être est divers, que rien ne naît, rien ne périt, rien ne se meut d'aucune façon.* Ce sont les

(1) Probablement le philosophe cynique frère d'Hipparchia.

(2) Sans doute sur l'honnêteté. *Voy.* D. L.

(3) Diogène dit qu'on les qualifiait de ψυχροί, et Chrysippe dans Plutarque est loin d'en faire l'éloge. (*Repug. Stoic.* 5, 10). — A juger des sujets par les titres, Stilpon s'y serait proposé de réfuter les Cyrénaïques, les Cyniques et les Péripatéticiens.

(4) Voyez les anecdotes dans D. L.

(5) Cic. *De fat.* 5.

(6) Voyez les anecdotes dans D. L.

propres paroles d'Aristoclès (1), c'est à Stilpon en particulier qu'elles se rapportent, et la doctrine qu'elles expriment est celle de l'unité pure qui exclut toute diversité substantielle.

D'autre part, il pose en principe que tout est isolé dans sa nature propre; que tout est distinct, divers, individuel. Et comme l'affirmation ne peut avoir lieu que du même au même, il en conclut que toute proposition légitime ne peut être qu'une simple tautologie. C'est ce qui résulte des phrases qu'on va lire :

« Colotès, dit Plutarque, déclame violemment contre Stilpon et lui reproche d'anéantir toute espèce de vie, en disant qu'aucune chose ne peut être affirmée d'aucune autre, *ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι*. Car, comment vivrons-nous s'il n'est pas permis de dire : l'homme est bon, l'homme est général; mais seulement : l'homme est homme, le bon est bon, le général est général....... Voici la pensée de Stilpon. Lorsque nous affirmons d'un cheval qu'il court, il soutient que le sujet et l'attribut ne sont pas identiques, que *homme* et *bon* ne se définissent pas de la même manière, et que *cheval* et *courir* ne sont pas non plus la même chose, puisque si l'on nous demande d'en faire connaître la nature, nous en donnons des définitions différentes : d'où il conclut qu'on a tort d'affirmer le divers du divers. Car si *homme* est identique à *bon* et *cheval* à *courir*, comment dirons-nous ensuite que les alimens et les re-

(1) *Voy.* p. 46 de ce travail.

mèdes sont bons, que le lion et le chien courrent ? Et si tout cela est divers, on a donc tort de dire que l'homme est bon et que le cheval court » (1).

N'était-ce là qu'un exercice de dialectique? Plutarque le dit (2) et devait le dire, car dans un livre intitulé *Contre Colotès*, il faut bien que Colotès ait eu tort d'attaquer Stilpon. Mais quand il s'agit d'apprécier une intention, on peut à Plutarque opposer Colotès auteur déjà plus ancien ; puis, l'adversaire de Stilpon, Chrysippe, qui, dans Plutarque lui-même(3), prend très au sérieux la doctrine qu'il combat ; enfin Simplicius dont les paroles méritent d'être citées (4) :

« Les philosophes qu'on appelle Mégariques (entendez les Mégariques du temps de Stilpon), *prenant*

(1) « Τὸ ἐπὶ Στίλπωνος τοιοῦτόν ἐστιν· εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν, οὔ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ. Καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι, τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν· ἑκατέρου γὰρ ἀπαιτούμενοι τὸν λόγον οὐ τὸν αὐτὸν ἀποδίδομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. ὅθεν ἁμαρτάνειν τοὺς ἕτερον ἑτέρου κατηγοροῦντας. Εἰ μὲν γὰρ ταὐτόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἵππῳ τὸ τρέχειν, πῶς καὶ σιτίου καὶ φαρμάκου τὸ ἀγαθὸν καὶ, νὴ Δία, πάλιν λέοντος καὶ κυνὸς τὸ τρέχειν, κατηγοροῦμεν; εἰ δ' ἕτερον, οὐκ ὀρθῶς ἄνθρωπον ἀγαθὸν καὶ ἵππον τρέχειν λέγομεν. » (*Adv. Colot.*, s. 22, 23.)

(2) « Παίζων καὶ χρώμενος γέλωτι πρὸς τοὺς σοφιστάς. » *l. l.*

(3) ***De Stoic. repug.*** s. 10.

(4) « Οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερά ἐστι, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισθαι ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτὸν αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον. ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἴη ἂν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὑτοῦ κεχωρισμένος. » (*Ad Arist. Phys.* f. 26.)

pour un principe incontestable que les choses qu'on définit diversement sont diverses, et que les choses diverses sont séparées les unes des autres, ont paru démontrer que chaque chose est séparée d'elle-même. Car, puisque la définition de Socrate musicien n'est pas celle de Socrate blanc, il s'en suivrait que Socrate serait séparé de lui-même. »

On peut donc affirmer après Bayle (1), après Tennemann (2), après Ritter (3), après tous les historiens, que pour Stilpon la doctrine de l'isolement absolu de toutes choses n'est pas une opinion de circonstance, mais un dogme sérieux et véritablement arrêté. Ce qui le prouve encore, c'est que Stilpon a dit et enseigné que toute idée générale manque d'objet, et que les genres et les espèces ne sont absolument rien. Cette doctrine est une conséquence. Et de quel principe sort cette conséquence? Précisément de ce principe que tout est isolé dans la nature. En effet, s'il n'y a nul rapport entre les choses, les idées générales ne sont que des chimères. Les mots qui les expriment ne peuvent même être d'aucun usage, si toute proposition légitime n'est qu'une équation entre le sujet et l'attribut. Maintenant, veut-on s'assurer que Stilpon a réellement nié la valeur des idées de genre? Qu'on lise ces paroles (4) :

« Stilpon disputeur trop subtil alla jusqu'à sup-

(1) *Dict. hist. et crit.*, p. 244, en marge.

(2) *Man. de l'hist. de la phil.*, T. I, p. 159.

(3) *Hist. de la phil.*, T. II, p. 119. — *Rhein Mus.*, p. 322.

(4) « Δεινὸς δὲ ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη, καὶ ἔλεγε



primer les idées. Selon lui, qui dit l'homme ne dit rien. Il ne désigne ni tel homme ni tel autre; car, pourquoi serait-ce celui-ci plutôt que celui-là? Donc, il ne désigne personne. Et encore : l'herbe que l'on me montre n'est point l'herbe; car l'herbe existait il y a mille ans. Donc, elle n'est point l'herbe que j'ai sous les yeux. »

Toute cette doctrine de Stilpon se résume ainsi : il n'existe que des individus, ces individus sont isolés les uns des autres et n'ont absolument aucun rapport entre eux.

Est-il besoin de montrer que cette doctrine et celle de l'unité absolue sont diamétralement opposées l'une à l'autre, et tout-à-fait inconciliables entre elles? Si tout est un, tout peut-il être divers? Si tout s'unit jusqu'à se confondre, comment tout reste-t-il isolé? Si les genres et les espèces ne sont que des chimères, que faut-il penser de l'un et de l'être qui sont les genres par excellence?

Pour résoudre cette contradiction, dira-t-on avec M. Deycks que Stilpon ne proscrit pas toute proposition non identique, mais seulement certaines définitions peu rigoureuses dans lesquelles on applique au sujet ce qui ne convient qu'à l'attribut? (1) Mais

τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, εἰπεῖν μηδένα. Οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε. Τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; Οὔτε ἄρα τόνδε. Καὶ πάλιν· τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον· λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν. Οὐκ ἄρα ἐστὶ τοῦτο λάχανον. » (D. L. II, 119.)

(1) « Hic nil nisi veram rei definiendæ notionem commendari arbitror. Non igitur prædicari quidquam de quoquam

qu'on essaie d'abord d'échapper à ces formules si absolues et si précises: « Il faut que l'attribut soit identique au sujet. » « Il n'y a que le même qu'on puisse affirmer du même (1). » Puis, sera-ce aussi pour donner le goût des définitions rigoureuses que Stilpon supprime les genres et les espèces, élémens essentiels de toute définition?

Avouons-le, la contradiction dont il s'agit ne peut se résoudre; mais elle s'explique et de diverses manières. D'abord, de qui est cette doctrine, qu'il n'y a ni espèces ni genres, mais seulement des individus? Elle est d'Antisthène. Or, c'est un fait important quoique peu remarqué, que Stilpon n'est pas seulement disciple de Thrasymaque, mais de Thrasymaque et de Diogène de Sinope tout ensemble (2). Par Thrasymaque, il touche à Euclide; par Diogène, à Antisthène. Du premier de ses maîtres, il a appris que l'un

posse omnino negabant. » (*Ouv. cit.*, p. 85.) — Ritter est très-étonné de cette interprétation: « Ich verstehe nicht wie Herr D. von dieser Lehre sagen kann: Diversa enim diversis non convenire aiebant, verum ea tantummodo quæ in ipsa rei notione inessent. » (*Rh. Mus.* p. 322, *not.*) — M. Degérando propose une interprétation à peu-près semblable. (*Hist. comp. des Syst.* T. II. p. 199).

(1) « Ταὐτὸν τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον. » — « Ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι. » *Voy.* pl. haut.

(2) D. L. VI, 76. — Il paraît du reste qu'au temps dont il s'agit l'usage n'était plus de se contenter d'un seul enseignement. Cratès le cynique, Pyrrhon, Timon, Zénon, Epicure ont chacun plusieurs maîtres.

est l'être, que le multiple n'existe pas; du second (1), que tout est isolé, que les genres et les espèces ne sont rien. Donc, si Stilpon n'a pas une seule doctrine, c'est qu'il n'est pas d'une seule école; et la diversité de ses dogmes s'explique par la diversité de ses origines.

Mais ces doctrines, dira-t-on, ne sont pas seulement diverses; elles s'excluent l'une l'autre, elles sont contradictoires; or, entre les contradictoires, en bonne logique, il faut opter. Sans doute, mais au temps dont il s'agit, qui croit encore qu'une contradiction tire à conséquence? Qui prend au sérieux la métaphysique? Stilpon affirmant simultanément les contraires, c'est Diodore parlant d'un passé qui ne fut jamais présent, d'un avenir qui ne le sera jamais; ce sont tous les philosophes contemporains dont chacun dispute contre tous, en sens divers et sur toutes choses. Diodore et Stilpon, deux disciples d'une même école, ont l'air de deux adversaires; et le premier, dit-on (2), est mort de douleur de n'avoir pu répondre à un argument que lui opposait

(1) Il faut ici rappeler un mot de Diogène de Sinope à Platon :

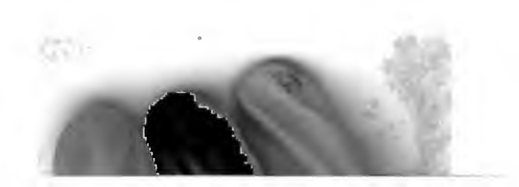
« Platon discourant sur les idées et parlant de la table en soi, de la coupe en soi : *Pour moi, dit-il, je vois bien telle table, telle coupe; mais non la table en soi, ni la coupe en soi.* Ἐγώ, εἶπεν, τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὁρῶ· τραπεζότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδαμῶς. (D. L. VI, *in Diog.*). C'est la pure doctrine d'Antisthène et de Stilpon.

(2) D. L. II, 112. — Plin. *Hist. nat.* VII, 53.

l'autre. Au milieu de ce débordement de sophismes, les esprits honnêtes se réfugient dans la morale, les esprits conséquens dans le scepticisme. Stilpon s'est réfugié dans la morale. C'est sa morale qui lui importe, et c'est d'elle qu'il tire sa gloire. Or, il y a cela de remarquable que les doctrines de l'unité pure et de l'isolement universel qui s'excluent en métaphysique, aboutissent en morale aux mêmes conséquences. Car, d'un coté, si le bien et l'être sont l'unité, le bien de l'homme en particulier est dans l'unité de l'ame. Or, qu'est-ce qui détruit l'unité de l'ame? Ce sont les désirs, les douleurs, les craintes, les joies, les espérances, passions mobiles, vaines apparences, sans aucune espèce de réalité. Le sage détruit le mal dans sa source; il échappe à la passion par l'insensibilité. D'un autre côté, si, par nature, chaque chose est isolée de toutes les autres, le souverain bien de l'homme gît dans une souveraine indépendance. Par conséquent, le sage se suffit à lui-même; il ne tient nul compte de ses semblables, il vit pour lui, et voilà encore, pour conclusion dernière, l'insensibilité. Or, toute la morale de Stilpon est dans ces deux conséquences. C'est ce qu'il faut montrer d'abord (1).

« Vous désirez savoir, dit Sénèque, si Épicure a raison de blâmer, dans une de ses lettres, ceux qui disent que le sage se suffit à lui-même, et par

(1) « An merito reprehendat in quadam epistola Epicurus eos qui dicunt sapientem se ipso esse contentum et propter



conséquent n'a pas besoin d'ami. C'est ce qu'Épicure objecte à Stilpon et à ceux qui placent le souverain bien dans l'impassibilté de l'âme. »

C'est donc l'impassibilité de l'âme (*animus impatiens*), qui est le souverain bien de l'homme (1). Traduisez en grec (et c'est plutôt une restitution qu'un changement), et vous avez l'*ἀπάθεια* qui joue un si grand rôle dans une autre école.

Autre dogme : Le sage se suffit à lui-même et n'a pas besoin d'ami. Voilà l'*αὐτάρκεια*, qui avec l'*ἀπάθεια* constitue toute la morale stoïcienne. Et veut-on le dernier mot de Stilpon sur cette matière? Qu'on lise Plutarque ; on y trouvera, sous forme d'anecdote, ce que nous n'hésitons pas à regarder comme le résumé du *Métroclès* (2).

« Stilpon, malgré les dérèglemens de sa fille, n'en fut pas moins le plus gai des philosophes de son temps. Métroclès lui en fit un crime :

hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc objicitur Stilponi ab Epicuro et his quibus summum bonum visum est animus impatiens. » (Senec. *Epist.* 9.)

(1) Ritter s'efforce de prouver (*Rhein. Mus.* p. 303. — *Hist. de la phil. anc.* T. II, p. 120) que pour Stilpon l'*animus impatiens* est le bien en soi et non le bien de l'homme. D'abord, si l'*animus impatiens* est le bien en soi, comment ne serait-il pas le bien de toutes choses? Puis, pour Stilpon, le bien en soi peut-il être autre que l'unité ?

(2) C'est à Ritter qu'appartient cette ingénieuse conjecture. *Rhein. Mus.* p. 303, *not.* — *Hist. de la phil.*, T. II, p. 120. — *Le Métroclès* est un des dialogues de Stilpon. *Voy.* pl. haut, p. 205.

« Cette faute, dit Stilpon, est-elle la mienne ou celle de ma fille (1)? »

« C'est à votre fille qu'est la faute, répondit Métroclès, mais le malheur est à vous. »

« Que dis-tu, reprit Stilpon, toutes les fautes ne sont-elles pas des chûtes? »

« Sans aucun doute, » dit Métroclès.

« Et ces chûtes, n'est-ce pas pour ceux qui les font qu'elles sont des revers? »

Métroclès en convint.

« Et ces revers, n'est-ce pas pour ceux qui les éprouvent qu'ils sont des malheurs? »

Il montra donc par cette discussion calme et philosophique que l'accusation du Cynique n'était qu'un vain aboiement. »

Ce qu'il faut surtout remarquer en ce passage, ce ne sont pas les expressions *ἁμαρτήματα*, *διαπτώματα*, *ἀτυχήματα* qui, de la langue vulgaire, semblent être passées dans la langue particulière des Stoïciens; c'est cette doctrine admirée de Plutarque, que la faute la plus grave de la personne qui nous est le plus chère ne doit altérer en rien notre propre félicité. Les Stoïciens sont-ils allés au-delà? Ce n'est

(1) « Ἐμὸν οὖν ἔφη ἁμάρτημα τοῦτό ἐστιν ἢ ἐκείνης; Εἰπόντος δὲ τοῦ Μητροκλέους· Ἐκείνης μὲν ἁμάρτημα, σὸν δὲ ἀτύχημα· Πῶς λέγεις εἶπεν, οὐχὶ τὰ ἁμαρτήματα καὶ διαπτώματά ἐστι; Πανὺ μὲν οὖν, ἔφη. Τὰ δὲ διαπτώματα, οὐχ ὧν διαπτώματα, καὶ ἀποτεύγματα; Συνωμολόγησεν ὁ Μητροκλῆς. Τὰ δὲ ἀποτεύγματα, οὐχ ὧν ἀποτεύγματα, ἀτυχήματα; Πράῳ λόγῳ καὶ φιλοσόφῳ κενὸν ἀποδείξας ὕλαγμα τὴν τοῦ κυνικοῦ βλασφημίαν. » (*De anim. tranq.* 6.)

pas l'avis des Stoïciens eux-mêmes, car voici ce que Sénèque dit de Stilpon et de son école (1).

« Il y a entre eux et nous cette différence que notre sage surmonte la douleur mais l'éprouve, tandis que le leur ne l'éprouve même pas. »

Nous aurons plus tard à nous prononcer sur la valeur de cette doctrine. Remarquons dès à présent que la morale de Stilpon comme celle des Stoïciens se résume en deux préceptes purement négatifs : ne pas souffrir, n'avoir besoin de personne. De là, deux vertus l'*ἀπάθεια* et l'*αὐτάρκεια*. Par l'*ἀπάθεια*, on se soustrait à l'influence des passions mobiles, on se maintient énergiquement dans l'unité ; ce qui suppose que l'unité est le vrai bien. Par l'*αὐτάρκεια*, on se concentre en soi-même, on vit de la vie individuelle, ce qui suppose que, par nature, tout être est isolé et indépendant de tous les autres. Ainsi, comme nous le disions, les deux principes ennemis de l'unité absolue et de l'isolement universel se réconcilient dans leur application à la conduite morale, et se confondent en une seule et même doctrine.

L'école de Mégare n'est pas arrivée seule à cette doctrine. Elle s'est inspirée de l'esprit d'une autre école. Mais elle lui rend aussitôt ce qu'elle lui a emprunté. Stilpon, disciple de Diogène, a pour disciple Cratès. Cratès et Stilpon sont les maîtres de Zé-

(1) « Hoc inter nos et illos interest : noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem. » (*loc. laud.*).

non. Ainsi se sont lentement élaborés au sein de l'école mégarique et de l'école cynique les matériaux divers dont le stoïcisme est l'harmonieux assemblage. C'est à Stilpon que Zénon a emprunté les principes de sa morale ; c'est aux Mégariques en général qu'il doit sa dialectique tout entière.

Voici d'autres rapports. Un fils de Stilpon, Bryson, disciple de Clinomaque (1), a été, dit-on, le maître de Pyrhon (2). Le maître de Timon a été Stilpon lui-même (3). Au fond, par sa morale toute négative, par ses préceptes de l'ἀπάθεια (4), de l'ἀταραξία, Pyrrhon est un Mégarique pur. Par son ἀκαταληψία, par ses τρόποι τῆς ἐποχῆς, par tout son scepticisme, c'est un Mégarique plus conséquent que tous les autres.

Ainsi finit la seconde branche de l'école mégarique; imbue comme la première de cet esprit négatif qui fut commun à l'école entière, mais supérieure à elle par le caractère et les destinées de ses doctrines. Zénon n'est pas un dialecticien pur; il n'a pas détruit sans rien fonder. Appliquées à la morale, ses négations deviennent fécondes, et à l'instant il en sort des doctrines nouvelles embras-

(1) Celui qui le premier écrivit sur les prédicats, les propositions et autres sujets de ce genre. *Voy.* p. 11 de ce travail.

(2) Suid. v. Πύῤῥων. — D. L. IX, 61.

(3) D. L. IX, 109. Il n'y a à tout cela rien d'impossible. Stilpon a vécu tout un siècle.

(4) Ainsi, l'ἀπάθεια se trouve à la fois dans les deux disciples de Stilpon. Nouvelle preuve qu'elle appartient au maître.

sées par une nouvelle école, propagées dans la Grèce et défendues avec éclat. Attendez quelques siècles encore, et ces doctrines, transportées sur un plus grand théâtre, s'y produiront avec une gloire nouvelle, s'empareront des consciences, agiront sur le fond des caractères, et jusque sur la législation des peuples (1).

C'est à Rome que les principes de Stilpon portent leurs fruits. Au temps des empereurs, quand un petit nombre d'ames énergiques conservent seules, au milieu d'une multitude avilie, l'indépendance et les vertus antiques, c'est au nom de l'ἀπάθεια qu'elles résistent aux séductions de la volupté, au nom de l'αὐτάρκεια qu'elles bravent les menaces et les supplices des tyrans. Ainsi, l'école de Mégare règne encore quand déjà son nom n'est plus que dans l'histoire. A le bien prendre, elle se transforme, elle ne périt pas.

Pour finir, il nous reste à déterminer autant que possible l'époque où vécurent ces différens philosophes, et l'ordre dans lequel ils se sont succédés.

Notre point de départ est l'an 400, époque de la plus grande gloire d'Euclide. Euclide a pour disciples Ichthyas, Eubulide, Pasiclès, Thrasymaque, qui tous florissaient dans la première moitié du quatrième siècle.

(1) Le droit romain est plein de stoïcisme. Presque tous les jurisconsultes de Rome sont stoïciens.

Ichthyas, le successeur immédiat d'Euclide, n'a pas de disciple connu.

Eubulide, autre successeur d'Euclide, a pour disciples Euphante et Apollonius Chronus. Nous ignorons l'époque où ils enseignaient; mais nous savons que Diodore, contemporain de Ptolémée Soter et disciple d'Apollonius, était célèbre vers l'an 300. C'est donc au milieu de la dernière moitié du quatrième siècle, vers 330, qu'il faut placer le maître.

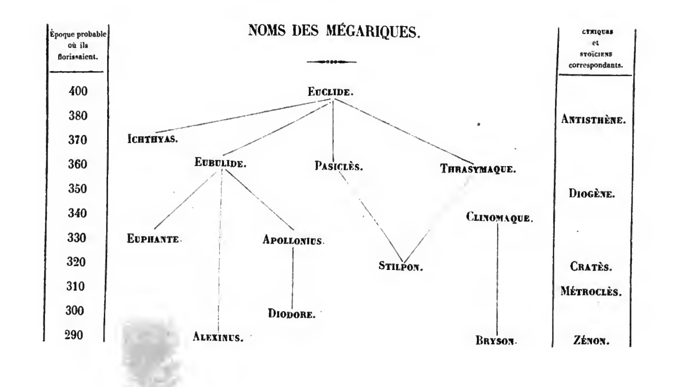
Enfin, Alexinus, disciple éloigné d'Euclide et adversaire de Zénon, peut être rapporté à l'année 290.

Restent deux autres disciples d'Euclide, Pasiclès et Thrasymaque qui ont pour disciple commun Stilpon. Mais, entre Stilpon et ses maîtres, il convient de placer le maître de Bryson, Clinomaque de Thurium, qui a écrit sur la logique avant Aristote, avant l'an 340 probablement.

Stilpon était depuis longtemps célèbre lorsque Démétrius s'empara de Mégare, en 308. Son fils Bryson est de la dernière génération des Mégariques. Nous le plaçons au temps d'Alexinus (1).

A nos risques et périls, nous résumons ces relations diverses dans le tableau suivant :

(1) M. Deycks met 40 ans d'intervalle entre Stilpon et Diodore. C'est trop. Par compensation, il ne met aucun intervalle entre Diodore d'une part, Bryson et Alexinus de l'autre.


NOMS DES MÉGARIQUES.
Époque probable où ils florissaient.
400
380
370
360
350
340
330
320
310
300
290
Euclide.
Ichthyas.
Eubulide.
Pasiclès.
Thrasymaque.
Euphante.
Apollonius.
Stilpon.
Clinomaque.
Diodore.
Alexinus.
Bryson.
Cyniques et stoïciens correspondants.
Antisthène.
Diogène.
Cratès.
Métroclès.
Zénon.

QUATRIÈME PARTIE.

Appréciation générale de la doctrine mégarique.

CHAPITRE Ier.

CRITIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MÉGARIQUES.

Les Mégariques avaient coutume de réfuter les systèmes par leurs conséquences et non par leurs principes. Nous ne les jugerons point d'après leur propre règle. Nous estimons qu'il y a peu de profit à tirer des arguments *ad hominem* et assurément il n'est nul besoin de pousser à l'absurde un système qui de lui-même vient aboutir à la négation de tout mouvement et de toute vie. D'ailleurs, vraie ou fausse, une conséquence n'est qu'un effet. Or, tout effet s'explique par sa cause ; et; dans l'ordre de la logique, la cause, c'est le principe d'où la conséquence découle. Donc, c'est dans les principes des Mégariques qu'il faut chercher à la fois la valeur et la raison d'existence de leurs doctrines.

La doctrine des Mégariques est sortie tout entière

d'un seul principe; principe accepté sans discussion, posé à priori comme un axiôme, maintenu en dernier lieu comme une conclusion, partout reproduit, présent partout, à la base, au centre, au sommet de leur système. Ce principe a deux formes : l'un est l'être, l'un est le bien; d'où l'on tire aussitôt : l'être et le bien sont une même chose. C'est avec ce principe que les Mégariques ont abordé toutes les questions de la science ; c'est à l'aide de ce principe qu'ils les ont résolues. Si ce principe est vrai, ils ont eu raison d'abolir toute variété, de nier le mouvement et tout ce que le mouvement suppose, de concentrer l'existence dans certaines formes incorporelles et intelligibles. Si ce principe est vrai, ils ont eu raison de comprendre sous des formules négatives tous les devoirs de l'homme, de ne commander au sage qu'un égoïsme superbe, et de faire de l'insensibilité la plus complète l'idéal de la perfection. Ainsi, autant vaut ce principe, autant vaut la doctrine entière. Nous allons examiner successivement si l'un est l'être, si l'un est le bien.

D'abord, il n'y a point d'être qui ne soit un. Les composés sont des collections, ou, comme dit Leibnitz, des multitudes (1). Ce qu'on appelle la divisibilité n'est au fond que la pluralité, la multiplicité de l'être. Nul être ne se divise, nul ne s'amoindrit, nul ne s'accroît. Enfin, chaque être est ce qu'il est, rien que ce qu'il est, et, dans l'abstraction de sa subs-

(1) *Théod.* prem. part. p. 32. — *Voy.* p. 57 de ce travail.

tance, ne peut devenir autre que ce qu'il est. En d'autres termes, tout être est déterminé, distinct, un et indivisible. Essayez de concevoir l'être sans détermination, sans individualité, sans unité, vous ne le pourrez. L'unité est donc l'essence et comme le fond de toutes choses. Dans l'homme, c'est le moi, la première condition de la personne. Dans la nature, c'est l'élément des composés. L'être infini, qui exclut tout semblable, est la suprême unité.

Mais Dieu, l'homme, l'atôme sont-ils des unités pures? Qu'on y pense; l'unité pure c'est la pure substance, la substance qui ne tombe pas sous la connaissance, qu'on ne peut pas même nommer, une idée pure, une abstraction. Il n'y a rien de pareil dans le monde des réalités. Dieu s'est manifesté par sa création libre, il se manifeste à tout instant dans l'ordre du monde et dans la conscience de l'homme de bien. L'homme imite Dieu selon sa force. Il cherche le vrai, réalise le bien, aspire au beau. Faut-il parler des objets vivants de la nature, de la plante qui se nourrit et qui respire, de l'animal qui se meut à son gré sous l'influence du plaisir et de la douleur? Même dans la nature inanimée, la molécule *inerte*, ainsi qu'on l'appelle, de quels effets n'est-elle pas la cause? Elle décompose la lumière, elle transmet le calorique et l'électricité. Étendue et impénétrable, elle exclut du lieu qu'elle occupe ce qui est comme elle impénétrable et étendu; elle a ses affinités propres, et sa part d'influence jusque dans le système d'attraction et de gravitation universelles.

Voilà l'inertie prétendue de la nature et de toutes choses. Mystère étonnant ! C'est du fond de la substance, du fond de l'unité, comme d'une source féconde que jaillissent sans interruption ces multitudes de phénomènes. Dans le créateur comme dans la créature, les deux contraires l'un et le multiple sont en présence et se pénètrent, par un mode ineffable, à des profondeurs que l'œil humain ne sondera jamais.

Maintenant, si de l'effet à la cause la relation est nécessaire, la substance qui produit tous ces phénomènes a le pouvoir de les produire. Donc, toute substance est une force, comme toute force réside dans une substance. Substance sans force, être sans vie. Force sans substance, pure chimère. Des deux côtés, égale impossibilité, égale erreur. L'être véritable est l'harmonie mystérieuse sinon la parfaite identité de l'un et du multiple, de la substance et de la vie, du permanent et du variable.

Non seulement cette doctrine n'est pas celle d'Euclide ; mais ce qu'il y a de multiple et de phénoménal dans Dieu, dans l'homme et dans la nature lui faisant perdre de vue l'unité fondamentale qui les constitue, il va jusqu'à rabaisser, jusqu'à méconnaître ces vraies substances. Au fait, ce que c'est que l'homme dans la doctrine des Mégariques, on ne le sait ; on ne voit pas même comment il serait quelque chose. Ce que c'est que Dieu et la nature, on le sait mieux. La nature n'est rien. Dieu n'est qu'un des noms de l'unité, une forme secondaire,

une manière d'être. Chose étrange en vérité qu'un système ontologique où Dieu n'a que la seconde place, d'où sont exclus l'homme et les réalités physiques ! Qu'existe-t-il donc si ce n'est Dieu, l'homme et la nature ? Et quels êtres une bouche humaine peut-elle nommer après ceux-là ? Affirmons-le, s'il en est d'autres, nous n'en n'avons aucune idée, ils sont pour nous comme s'ils n'étaient pas. Voilà ce que le bon sens dit à tout homme. Mais certains philosophes ont des profondeurs inconnues au vulgaire. Si l'on demande à Euclide en particulier quels sont les véritables êtres, il citera certaines formes incorporelles et intelligibles, autrement dit les espèces et les genres, par-dessus tout le genre suprême, l'être, identique à l'un. Les genres et les espèces, ou, comme dit l'école, les universaux sont-ils ou non de véritables êtres ? Voilà la première question qu'il faut résoudre. C'est celle que Porphyre pose en ces termes (1) :

« Je ne rechercherai point si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou seulement dans l'intelligence ; ni, dans le cas où ils existeraient par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels ; ni s'ils existent séparés des objets sensibles ou dans ces objets et en faisant partie : ce problème est trop difficile et demanderait des recherches plus étendues. »

(1) *Introd. aux Catég.* — *Trad.* de M. Cousin. Voy. *Introd.* au *Sic et non* d'Abél. p. LXI.

Question bien grave en effet qui a divisé d'abord Platon et Aristote et avec eux l'antiquité tout entière ; qui, transmise au moyen-âge, est sortie des écoles, a troublé l'église et agité l'état. C'est ailleurs qu'il faut chercher cette histoire tracée par une plume éloquente (1). Ici, nous devons insister sur la question elle-même, car c'est Euclide qui a dit le premier que les genres et les espèces sont les véritables êtres, c'est Euclide qui est le père du réalisme, et l'appréciation de sa doctrine est inséparable de celle du réalisme lui-même.

D'après les réalistes de tous les temps, non seulement les universaux sont des substances ; mais c'est des universaux que les individus tirent leur réalité. Si cette dernière doctrine est vraie, il est impossible que les universaux ne soient pas des substances; mais les universaux pourraient être des substances sans constituer la réalité individuelle. Donc, il faut répondre séparément aux deux questions suivantes : 1° L'individu n'existe-t-il que par sa participation à l'universel ? 2° Les universaux sont-ils de véritables êtres ?

Si l'on résout la première question par l'affirmative, le réalisme est absous et la doctrine d'Euclide est reconnue pour l'exacte vérité.

Si la seconde question est seule résolue par l'affirmative, le réalisme d'une part, le nominalisme et le conceptualisme de l'autre, sont également incom-

(1) *Introd.* au *Sic et non* d'Abélard.



plets ; le premier a nié l'individu, les deux autres l'universel.

Enfin, si les deux questions sont résolues par la négative, le réalisme est faux ; mais il ne s'en suit pas que le nominalisme ou le conceptualisme soit vrai ; car les universaux peuvent bien n'être ni des substances, ni des mots, ni de pures conceptions de l'esprit.

La doctrine qui fait des universaux l'essence des individus a des origines qu'il importe de connaître. C'est un dogme reçu de l'antiquité tout entière que la substance du monde est éternelle, et que cette substance, indéterminée entre les contraires, et partout identique à elle-même, se définit et se limite par l'application d'une certaine forme qui en fait un être à part, d'un seul mot un individu. Tel est ce dualisme primitif de la forme et de la matière, du fini et de l'indéfini, de l'un et du multiple, du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres qui, sous des noms divers, est au fond de toutes les religions et de toutes les philosophies de l'antiquité. Sa base est dans ce principe prétendu incontestable que rien ne se fait de rien, que rien ne se réduit à rien, que toute création comme toute destruction de la substance première est impossible.

Les réalistes partent de là. L'individu, disent-ils, est la réunion de la matière et de la forme, ou, si l'on veut, de la matière et de l'universel. Par exemple, ce qui constitue Socrate, c'est une cer-

taine matière jointe à l'humanité. Or, par leur matière, du moins par leur matière première, les individus ne diffèrent en rien les uns des autres. L'universel est donc le principe et l'essence même de l'individu.

Cela est impossible, répond Aristote (1); car, si les universaux étaient l'essence des choses, ils n'en seraient point séparés. Argument contestable, quoique souvent reproduit dans la *Métaphysique*. L'universel, pourraient dire les réalistes, agit sur la matière sans s'y incorporer. En la déterminant, il la domine, il ne s'y absorbe pas. L'humanité n'est épuisée dans aucun de ses membres. Après Socrate, il y a place pour Callias et pour mille autres. N'est-ce pas Aristote lui-même qui a parlé de ce bien suprême qui est dans le monde et distinct du monde, comme le général fait régner l'ordre dans l'armée sans se confondre avec elle (2)?

A notre sens, il n'y a qu'un mot à répondre aux réalistes, et ce mot est encore d'Aristote.

« Ce qu'on nomme universel, dit-il, c'est ce qui se trouve de sa nature en un grand nombre d'êtres. De quoi l'universel sera-t-il donc substance (3)? Il l'est de tous les individus ou il ne l'est d'aucun; et qu'il le soit de tous, cela n'est pas possible. Mais

(1) *Mét.* I, 7. — XII, 5 et *pass.*

(2) *Mét.* XII, 10.

(3) Dans tout ce passage, la *substance* n'est pas la *matière* τὸ ὑποκείμενον; mais *l'essence*. Le texte porte οὐσία qu'Aristote traduit lui-même par τὸ τί ἦν εἶναι.

si l'universel était la substance d'un individu, tous les autres seraient cet individu, car l'unité de substance et l'unité d'essence constituent l'unité d'être. » (1)

Ces vérités sont de la dernière évidence. Il faut y insister cependant, puisqu'elles n'ont pu convaincre quelques bons esprits de ce temps-ci (2). L'universel étant présent à une multitude d'individus, ne peut être pour aucun d'eux un principe de détermination. Donc, si l'essence d'une chose est ce qui la détermine, ce qui fait qu'elle est elle, et non pas toute autre; il est prouvé que l'universel ne peut être l'essence de rien. Je le demande, est-ce par leurs côtés semblables que les individus se distingueront les uns des autres ? Ce qui convient à tous peut-il caractériser chacun? Et fait-on la part des diversités individuelles lorsqu'on les abolit dans l'unité du genre? Le genre indique des rapports, non des différences. Loin de marquer des limites, il les efface toutes. C'est un principe d'extension indéfinie, non un principe de détermination.

Pour Aristote, l'essence des choses ne sera plus l'universel; mais la différence, et la dernière différence (3). Par exemple, la circonférence étant définie

(1) *Mét.* VII, 13. — T. II, p. 49 de la traduction française.

(2) Les traducteurs de la *Métaphysique* souvent cités accusent Aristote de s'être montré aussi exclusif que Platon, quoique d'une autre manière, en niant que l'universel puisse être l'essence des choses. (*Introduct.* p. LXXII.).

(3) *Mét.* VII, 12. « Φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός. »

une ligne plane, fermée, dont tous les points sont à égale distance d'un point intérieur ; *ligne* sera le genre, ce par quoi la circonférence ressemble à mille autres figures. *Plane* sera une différence entre les lignes; *fermée*, une différence entre les lignes planes; *dont tous les points sont à égale distance d'un point intérieur*, sera la dernière différence et l'essence même de la circonférence. D'après cette règle, l'essence de l'individu sera la somme des caractères qui lui sont propres; celle de Socrate, par exemple, *la socratité.* Mais qui dira en quoi la socratité consiste? La somme des diversités individuelles est impossible à faire, car ces diversités sont sans nombre. Fût-elle faite pour un instant déterminé, elle ne pourrait convenir à l'instant qui suit; car, dans l'individu, le propre c'est l'accidentel et le variable. De jeune qu'il était, Socrate devient vieux; il change de couleur, de forme et de figure, de tempérament et de caractère. Il n'y a de stabilité qu'au delà de l'individuel, dans les types inaltérables des espèces et des genres. Enfin, ne comptez pour rien toutes ces impossibilités, supposez une liste complète et définitive de toutes les qualités individuelles, vous n'en saurez pas mieux quelle est l'essence de l'individu; car, qui peut affirmer que toutes les qualités que l'on trouve dans un sujet n'appartiennent pas à un autre? Et s'il en est ainsi, il y aura donc deux sujets et une seule essence, ou sera-t-on conséquent jusqu'à soutenir que deux sujets qui ont mêmes attributs se confondent en un seul? Cela est impossible. Aussi, que dit la logique? Elle dit qu'on

ne définit pas les individus, mais seulement les espèces et les genres, moins le genre suprême, c'est-à-dire seulement les espèces.

Voici maintenant la conséquence. Si tous les individus sont composés d'une seule substance, ou, comme dit Aristote, d'une seule matière (1), leur différence essentielle ne peut venir que de leur forme, autrement dit de leurs caractères. Parmi ceux-ci, les uns sont constants, mais communs à des collections entières; les autres, fussent-ils propres, sont innombrables et changent à chaque instant. La conclusion dernière et inévitable, c'est qu'on ne peut déterminer la véritable essence des individus, ou mieux que les individus n'ont rien qui les distingue essentiellement les uns des autres.

Les philosophes anciens ont tout fait pour échapper à cette conséquence. C'est dans ce but que Platon place l'essence individuelle dans ce qui ne change pas; Aristote dans la différence. Mais si l'un trouve l'essence, ce n'est pas l'essence individuelle; si l'autre trouve l'individuel, cet individuel ne peut pas être essence. Disons-le : avec le dogme de l'unité de la substance, *individuel et permanent* se repoussent l'un l'autre, et la question agitée est une question insoluble. Chose étrange! Les docteurs

(1) Quand Aristote assigne à chaque chose une matière distincte, il ne s'agit que de la matière prochaine déjà combinée avec la forme. La matière primitive et indéterminée est nécessairement une. Comme le dit Aristote : « c'est l'acte qui sépare. » « Ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει. » *Mét.* VII, 13.



scholastiques qui ne croyaient ni à l'unité, ni à l'éternité de la substance du monde; qui faisaient de tant de choses, de plus de choses qu'il ne fallait, des substances distinctes, n'en ont pas moins débattu à la manière de Platon et d'Aristote et avec d'incroyables efforts la question *du principe d'individuation*. Comme si dans l'hypothèse de la distinction des substances une pareille question était encore possible. S'il n'y a point de substance éternelle, de substance unique répandue par toute la nature, si chaque être est une véritable unité de substance, une force distincte et isolée de toutes les autres et en même temps une force permanente et inaltérable, voilà son essence, voilà ce qui le distingue fondamentalement de tout ce qui n'est pas lui. Maintenant, accumulez les ressemblances, supposez en deux individus, avec la parfaite identité des caractères, la production continue des mêmes phénomènes, leur individualité est-elle mise en péril? Sont-ils sur le point de se réduire à un seul? Nullement. Dieu lui-même qui les a créés, qui peut les anéantir ne saurait les confondre. Chacun d'eux reste soi, reste une force distincte et irréductible, un produit spécial de la force première et infinie qui a tout fait passer de la non-existence à l'existence. C'est la diversité nécessaire des substances qui est le vrai principe d'individualisation. Si l'universel est un principe, c'est précisément le principe contraire.

Reste la seconde question: les universaux sont-

ils des êtres? Et d'abord, qu'est-ce que les universaux? C'est ce que nous allons essayer de déterminer.

Il n'y a pas dans la nature autant d'organisations et de formes diverses qu'il y a de divers individus. Chaque être nouveau qui arrive en ce monde n'y apporte pas une conformation nouvelle. Il est muni des mêmes organes, soumis aux mêmes lois qu'une multitude d'individus préexistans; il a aussi les mêmes besoins, les mêmes tendances, et, si c'est un animal, les mêmes instincts, les mêmes aptitudes. Non-seulement nous constatons de telles ressemblances entre les individus dont l'observation nous est possible; mais c'est une des lois de notre intelligence de les supposer par toute la nature jusqu'en un passé dont nul n'a gardé le souvenir, jusque dans un avenir que nous n'atteindrons jamais. Si l'on fait abstraction de toutes les diversités individuelles, si l'on considère comme une unité la somme inconnue des individus marqués des mêmes caractères, si l'on désigne par un mot la collection entière, on a une espèce. De plusieurs espèces marquées de caractères semblables on forme un genre. Ainsi de suite jusqu'au genre suprême.

Qu'y a-t-il donc dans un genre ou dans une espèce? Des individus présents, passés et à venir avec une somme déterminée de caractères que l'on retrouve en chacun d'eux, une idée générale et un mot qui l'exprime. L'idée, c'est le produit d'une

intelligence. Le mot en lui-même n'est qu'un son. Les caractères semblables appartiennent essentiellement aux individus dans lesquels ils résident. Cela ne fait en tout que des individus. Répétons-le : Si l'on cherche l'être dans les genres et dans les espèces, abstraction faite des individus dont ils se composent, on ne l'y trouvera pas, car ce qui constitue le genre et l'espèce n'est jamais que l'attribut commun à un plus ou moins grand nombre d'individus. Cela prouve-t-il que les genres et les espèces ne soient que de pures conceptions ou de purs mots ? En aucune manière. D'abord, de purs mots, cela n'est pas possible. Il n'y a pas de purs mots dans les langues humaines. Quand on invente un mot, c'est pour exprimer une certaine idée. Qui n'aurait pas d'idées n'aurait nul besoin de signes. L'existence d'un signe implique au moins celle d'une idée.

En second lieu, les genres et les espèces ne sont pas de pures conceptions ; car les ressemblances sur lesquelles ils se fondent sont réelles, sont dans la nature. Bien plus, dans la nature entière, rien n'est si stable que ces ressemblances. Les individus se modifient, les caractères génériques restent inaltérables. Les individus périssent, les espèces demeurent. C'est des espèces, non des individus que la science s'occupe. Ou la science n'est qu'un rêve, ou les universaux sont tout autre chose que de pures conceptions.

Les genres et les espèces sont des rapports cons-

tants qui résultent de la nature des individus. Comme tels, ils font partie de l'ordre du monde; mais, contingents comme le monde lui-même, ils supposent une cause, une cause permanente et immuable. C'est dans le plan providentiel qu'il faut chercher cette cause. Le caractère générique, c'est le doigt de Dieu marqué sur son œuvre, c'est la manière constante et supérieure dont son intelligence conçoit toutes choses, dont sa volonté les réalise. Ainsi : des individus successifs et contingents; entre ces individus, des rapports constants; au-dessus de ces individus, une cause unique et souverainement individuelle; d'un seul mot, des individus avec leurs modes, voilà tout ce qui existe, tout ce que la raison peut avouer.

Il y a une autre doctrine. Elle est ancienne et a pour elle l'autorité des plus beaux noms. Dans cette doctrine, les idées sont devenues de véritables êtres. Il n'y a plus une seule cause de la stabilité et de l'ordre du monde. Chaque genre a sa cause, chaque espèce a la sienne. Les vrais universaux ne sont plus même les genres et les espèces répandus par toute la nature; ce sont leurs causes, causes supérieures et permanentes, seules vraies essences dont les individus participent, exemplaires éternels qu'a imités l'auteur du monde.

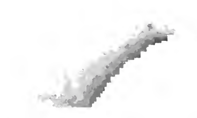
Cet anthropomorphisme en rappelle un autre moins métaphysique et plus ancien encore. Si chaque genre a sa cause, pourquoi chaque grand phénomène de la nature n'aurait-il pas son Dieu? De part

et d'autre, ce sont les mêmes rapports logiques, les mêmes motifs de croire. On peut même dire qu'il n'y a là qu'une seule doctrine sous deux formes différentes. Au fond, il n'est au-delà de ce monde qu'un seul Dieu et une seule cause, et si l'on appelle *universel* ce qui produit l'uniformité et la stabilité des espèces et des genres, il y a un universel, il n'y a point d'universaux. La doctrine de la pluralité des causes, la théorie des idées, le réalisme en un mot est un polythéisme savant qui a comme l'autre sa poésie et ses vives images, qui représente comme l'autre cette philosophie improvisée des premiers âges, mais qui comme lui doit disparaître devant une science plus avancée et plus profonde. Un grand géomètre a dit :

« Il ne faut admettre d'autres causes que des causes vraies et nécessaires à l'explication des phénomènes. Beaucoup de causes sont inutiles quand il suffit d'un petit nombre (1). »

Voilà en peu de mots la critique de toutes les écoles réalistes. Sans aucun doute, on ne peut accuser Euclide d'avoir admis des causes chimériques, puisqu'il n'en admet aucune. Mais il est prouvé qu'il nie l'être véritable et met en sa place

(1) Newton, *Meth. philosoph.* — Occam disait déjà : « Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. » (*Comm.* in lib. I. Sentent. quœst. 4 et 8.) — Rappelons aussi cette critique d'Aristote : Expliquer par les idées la nature des êtres, c'est simplement en doubler le nombre. *Mét.* I, 7.



de simples rapports, des abstractions. C'est du reste ce qui est inévitable dès qu'on pose en principe que l'être est l'unité; car dans tout être il y a de l'un et du multiple, les abstractions seules sont des unités pures. Par suite du même principe, il faut accorder plus de réalité au genre qu'à l'espèce, puisque l'espèce a plus de compréhension que le genre; et de deux genres, le plus réel doit être celui qui suppose le moins de caractères communs. De sorte que, dans ce système, plus on s'élève dans la hiérarchie des espèces et des genres, plus on croit s'approcher de l'être, et plus on s'en éloigne. Le genre suprême n'est la plus haute que parce qu'il est la plus vide des abstractions.

Pourtant, dira-t-on, il semble bien que par sa méthode de généralisation comparative, Euclide arrive à l'être, car l'être est le genre suprême et c'est au genre suprême qu'il arrive.

D'abord, l'être comme genre ne peut être ni Dieu, ni l'homme, ni la nature; car Dieu, l'homme et les objets de la nature sont des individus. L'être comme genre, c'est l'attribut de l'existence qui convient aux différens êtres. Mais l'attribut de l'existence n'est pas distinct des êtres qui existent; l'idée générale d'être, la catégorie de l'être n'est pas un être à part. Il n'y a pas d'être qui soit l'être et la substance de tous les autres. Dieu est la cause non la substance de l'homme et du monde. Ils ne seraient plus s'il le voulait, ils n'eussent jamais été s'il ne l'eût voulu; donc, ils viennent de lui, ils

dépendent de lui; mais ils ne sont pas lui, ils sont eux-mêmes; ou mieux, ils sont; car exister c'est être individu. A le bien prendre, le créateur et la créature ne peuvent pas ne pas être distincts. Dieu créerait-il le monde s'il le tirait de lui-même, comme l'ouvrier tire la statue du bloc de marbre, le bloc de marbre du rocher? Créer, est-ce extraire, façonner, former? Dieu a créé le monde; donc il n'en est pas la substance; il était quand le monde n'était rien, donc il ne le constitue pas.

D'ailleurs, que suppose cette méthode de généralisation comparative? Elle suppose qu'après avoir comparé un certain nombre d'objets *réels*, on considère leur commune existence indépendamment de toutes les diversités, de tous les phénomènes qui la manifestent extérieurement. Et quels seraient ces êtres réels qu'il s'agirait de comparer? Sans doute l'homme et les objets de la nature. Or, c'est précisément là ce que l'on nie, ce que l'on dédaigne comme variable et multiple. De sorte que cette méthode si vantée a bien l'air de n'être qu'un perpétuel paralogisme, puisqu'elle ne s'appuie que sur les données dont elle a commencé par contester la valeur.

De cette discussion déjà si longue et si peu digne encore de l'importance du sujet, il résulte : en premier lieu, que les êtres véritables ne sont pas des unités pures. En second lieu, que certaines unités, les genres et les espèces par exemple, ne sont pas des êtres; enfin, ce qui résume tout, que l'être et l'unité ne sont pas une même chose.

Or, si l'être et l'unité diffèrent, il n'y a pas lieu de négliger l'expérience pour n'écouter que la raison. Prétention chimérique du reste, car l'expérience est à la racine de toutes nos idées, et il y a de la matière jusque dans les produits les plus raffinés de notre intelligence. Par exemple, qui arrive au genre suprême sans passer par les individus? Qui parle de l'être s'il n'a perçu des phénomènes? Malgré les apparences contraires, il n'est pas de système ontologique a priori.

En second lieu, si l'être et l'unité diffèrent, il n'est plus permis de réaliser les idées pures et de tout abîmer dans une seule substance. Doctrines identiques au fond, car tous les genres sont contenus dans le genre suprême qui devient ainsi la seule réalité. Il ne faut pas l'oublier; le réalisme n'est à l'origine qu'un panthéisme timide qui se transforme de lui-même en un panthéisme déclaré. Ce que la logique reconnaît, l'histoire le confirme. Le réalisme antique a produit l'école d'Alexandrie; le réalisme du moyen âge, Jordano Bruno. Spinosa, à son tour, n'est-il pas parti de ce principe que la vraie substance ne peut être l'individu?

Enfin, si l'être et l'unité diffèrent, on n'en est plus réduit à nier le mouvement et la vie, à identifier l'acte et la puissance, à rabaisser Dieu, à anéantir l'homme et la nature, à rendre toute science impossible et toute affirmation absurde.

Passons maintenant à la seconde forme du principe : l'un et le bien sont une même chose.

CHAPITRE II.

CRITIQUE DE LA MORALE DES MÉGARIQUES.

Ce qui étonne le plus dans la doctrine d'Euclide, c'est qu'il y soit question du bien. Qu'est-ce que le bien, sinon l'être dont tous les autres dérivent, la cause première qui a créé le monde pour une grande et noble fin, cause toujours agissante, toujours féconde, providence qui veille sur son œuvre, principe d'ordre et d'unité sans doute, mais aussi de mouvement et de vie, car dans le monde comme dans la cause du monde l'un et le multiple, la substance et la force sont confondues et identifiées? D'ailleurs, produire l'unité c'est produire encore, c'est être cause; et nulle espèce de causalité ne peut appartenir à l'unité pure. Non-seulement le bien est cause, mais cette cause a un objet. Comment agir sans agir par quelque chose? Dans l'abstraction de son unité primitive, le bien absolu n'est que le bien en puissance, il devient le bien en acte quand il crée, quand il conserve, quand il se manifeste dans telle ou telle relation déterminée, quand il se fait le bien de quelque chose. Si le bien existe non en puissance mais en réalité, s'il est permis à

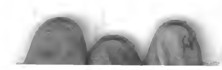
une bouche humaine de l'appeler de ce nom, il faut qu'il existe quelque autre chose que le bien, sur laquelle le bien agisse et par laquelle il se détermine en agissant. Or, cette causalité et cette multiplicité, comment sont-elles possibles dans la doctrine de l'unité ?

L'unité est le bien, dirait sans doute Euclide, parce que les formes de l'unité qui constituent le monde intelligible, c'est-à-dire le monde réel, tiennent de l'unité leur intelligibilité avec leur existence.

C'est ici le grand mystère. L'unité a des noms multiples, des manifestations multiples comme on voudra, et elle n'est pas cause, et elle ne contient pas, identifié avec elle même, un principe quelconque de diversité et de mouvement ?

Ce n'est pas tout. L'unité sous ses formes diverses est appelée tour-à-tour Dieu, sagesse, intelligence. Sur quels objets s'exercent donc ces diverses puissances? Il ne se peut pas que leur action se perde dans le vide, car le bien, de sa nature, est nécessairement fécond. Il ne se peut pas davantage que le bien soit à lui-même son propre objet. Il est connu, il est nommé parmi les hommes. Reste que le bien se manifeste comme Dieu, comme intelligence et comme sagesse dans la formation et dans la conservation du monde. Ainsi, avec ce dogme du bien qui a plusieurs formes, il faut admettre une cause de mouvement, une providence, un monde et c'en est fait de l'ancienne doctrine.

Qu'on nous permette un rapprochement. Euclide



n'est pas tombé seul dans cette contradiction. Platon qui appelle idée l'unité dans la multitude (ἓν ἐπὶ πολλῶν) et cette sorte d'unité l'être véritable (τὸ ὄντως ὄν) n'en a pas moins donné cette autre définition de l'être :

« Tout ce qui possède une puissance quelconque pour exercer une action quelconque ou pour en souffrir une, la plus petite et de la chose la plus petite que ce soit, ne fût-ce même que pour une fois, tout ce qui possède une semblable puissance est réellement. (1) »

Bien plus, au sommet de la théorie des idées, au lieu du genre suprême est placée l'idée du bien qui est au monde intelligible, dit Platon, ce que le soleil, père de la lumière et de la vie, est au monde des sens.

Qu'est-ce que cette seconde doctrine? Est-ce un progrès, est-ce une contradiction? Les Alexandrins ont tourné la difficulté et sauvé l'infaillibilité platonicienne en subordonnant la doctrine du mouvement à celle de l'immobilité, le démiurge à l'un, le *Timée* au *Parménide* (2). Aristote est moins indul-

(1) *Soph.* — *Voy.* pl. haut, p. 86.

(2) « Parménide rapporte tout à son Un, comme Timée rapporte tout à son démiurge, et tous deux ont raison, car l'Un de Parménide est pour tout ce qui existe ce que le démiurge de Timée est pour la nature et le monde visible. Le Dieu qui est Dieu selon l'Un, n'est pas un certain dieu, mais Dieu. Mais le démiurge est un certain dieu, parce que la démiurge n'est qu'une propriété divine, et qu'il y a d'autres

gent. Des quatre principes qui sont l'objet de toute science, dit-il, il en est deux que Platon a méconnus : le principe du mouvement et le bien. On s'est fort étonné de cette accusation. On a cité les nombreux passages des dialogues où il est parlé de la cause et de la fin de toutes choses ; après quoi il ne restait qu'à venger Platon de tant d'ingratitude, et on l'a fait. Erreur malheureuse, qui rabaisse un grand homme et fait d'une grave question de science une mesquine question de rivalité personnelle.

On l'accorde : Platon a parlé de la cause du mou-

propriétés qui sont divines sans être démiurgiques. Aussi le *Parménide* a lieu pendant les grandes Panathénées, fête où l'on déployait le voile de Minerve. Ce voile retraçait la victoire de Minerve sur les géants, allégorie qui nous montre la supériorité de l'Un, de l'immatériel, de l'intelligence sur leurs contraires. Le *Timée* a lieu pendant les petites Panathénées ; ce qui montre combien l'objet du *Parménide* était, aux yeux de Platon, supérieur à celui du *Timée*, combien la doctrine de l'Un est supérieure à celle de la démiurgie. »

Procl. T. IV, p. 34, éd. de Paris. — Cette traduction est empruntée à M. Berger. (*Expos. de la doct. de Proclus.*)

Il y a un passage du *Sophiste* qui semble favoriser cette interprétation de Proclus. Après avoir défini l'être comme on l'a vu plus haut par la puissance de produire ou d'éprouver un changement quelconque, Platon ajoute :

« Peut-être plus tard ne penserons-nous pas de même, mais, en attendant, prenons ce point pour accordé. »

Il semble donc que Platon ait en effet une seconde doctrine, une doctrine supérieure dont il se réserve l'exposition. Et quelle peut être cette seconde doctrine, sinon la théorie des idées?



vement et de la cause finale. Il n'est personne qui nie sérieusement de telles choses; et nulle part Aristote n'accuse Platon de les avoir niées. Mais croire n'est pas expliquer. On croit avec sa nature; on explique avec son système, avec sa raison. Or, la nature humaine a plus d'étendue que tous les systèmes ensemble; la foi spontanée précède et dépasse la réflexion. Ainsi, au point de vue de la science, peu importe qu'Euclide et Platon aient parlé ou non de la cause finale et de la cause motrice. Ce qu'il y a d'incontestable, c'est qu'ils n'ont nul droit d'en parler; que s'ils en parlent, ils sont en contradiction avec leurs principes, en contradiction avec eux-mêmes; car, dans la doctrine de l'identité de l'un et de l'être, la cause et le bien sont impossibles. Aristote le dit à chaque page : les idées ne peuvent être des causes de mouvement, ce seraient plutôt des causes d'immobilité. Par conséquent, elles ne sont pas le bien des choses, car l'idée de cause est impliquée dans celle de bien. Donc, entre la doctrine de l'unité pure et celle de la cause motrice; entre la théorie des idées et la théorie du bien, il faut choisir.

Le bon sens socratique ne permettait ni à Platon ni à Euclide de faire un pareil choix. En général, ce n'est pas au profit de la logique que s'opère le progrès d'une doctrine à l'autre, mais au profit du sens commun et de la vérité. Les systèmes de Parménide, d'Euclide, de Platon sont de la même famille, comme fondés tous trois sur l'unité. De ces trois systèmes quel est le plus logique? Celui de Parmé-



nide. Le plus raisonnable et le plus vrai ? Celui de Platon. Euclide a partout la seconde place. Il ne s'en tient pas à l'unité pure comme Parménide. Il ne parle pas comme Platon de la cause motrice et de la cause finale, mais seulement de cette dernière.

Après tout, on s'explique cette contradiction, j'allais dire cette correction d'Euclide. Socrate, l'adversaire des sophistes, avait insisté sur l'unité et la permanence du bien moral; c'était aux diverses vertus qu'il appliquait de préférence sa méthode des définitions. D'un autre côté, dans la doctrine de l'éternité de la matière du monde, c'est surtout comme principe d'ordre et d'unité que le bien se manifeste. Euclide affirme donc que le bien et l'unité sont une même chose, et c'est de ce principe que Stilpon déduit toute sa morale.

Or, avec le principe s'en vont toutes les conséquences. Si le bien n'est pas l'unité pure; si c'est une cause, une cause vivante et productrice, l'impassibilité n'est plus la suprême vertu du sage; les passions sont des principes d'action qui ont leur importance dans l'ordre du monde. C'est par l'action que l'on mérite, c'est à l'action qu'il faut se préparer, et ce n'est plus au-dessous de la brute, dans la pierre immobile et insensible, qu'il faut chercher l'idéal de l'homme.

Hors de la sphère individuelle, mêmes résultats. Si le bien en soi n'est pas l'unité pure, ce que l'homme a de mieux à faire n'est pas de se concentrer dans un égoïsme superbe décoré du nom d'in-

dépendance. Il faut se mêler à ses frères; les encourager s'ils faiblissent; les soutenir s'ils défaillent; les relever quand ils sont à terre. Enfin, si le bien en soi n'est pas l'unité pure, il est d'un insensé d'affecter l'indépendance à l'égard de la cause suprême et de faire le brave sous la main de Dieu. Mieux vaut adorer et bénir sa providence qui fait de la douleur une occasion de mérite, et du mérite la condition de la récompense.

Épictète, dans les fers, résumait ainsi tous les devoirs de l'homme : *Supporte et abstiens-toi*; formule héroïque mais purement négative à laquelle il manquait un mot : *aime*.

Au temps d'Épictète, le christianisme avait prononcé ce mot. Déjà, il réhabilitait l'esclave, il rendait à la femme sa dignité d'épouse; il s'efforçait de rétablir dans les consciences et de faire triompher dans la pratique le dogme sacré et longtemps méconnu de la charité et de la fraternité universelles. Mais ce dogme, descendu du ciel, avait eu sur la terre des antécédens. Le principal avait été la doctrine stoïcienne qu'il complétait. En domptant ses passions, on avait appris à aimer ses frères. La morale de l'impassibilité avait rendu possible celle du sacrifice. Le stoïcisme en élevant les ames, en fortifiant les volontés, a préparé la religion du dévouement et de l'amour. A son tour, par son double précepte de l'impassibilité et de l'indépendance, l'école de Mégare a préparé le stoïcisme.

Ce n'est pas tout. Il y avait un rapport entre Par-



ménide et Socrate, entre la doctrine de l'unité de l'être et la méthode des définitions appliquée aux différens ordres de vertus. L'école de Mégare a saisi ce rapport; elle l'a exprimé dans son principe que l'être et le bien sont l'unité, dans sa théorie des formes incorporelles et intelligibles d'où est sortie la théorie des idées platonicienne. Ainsi, par sa doctrine, elle embrasse à la fois le passé et l'avenir. En résumant l'un elle a devancé l'autre; elle est le lien de tout ce qui la précède avec tout ce qui la suit.

Ajoutons que de son principe, tout incomplet qu'il est, elle a su tirer quelques vérités importantes: l'identité absolue de l'être et du bien, celle de Dieu avec la sagesse et l'intelligence, la nécessité de la raison pour la formation de la science; enfin l'unité, l'identité, l'immutabilité de tout ce qui est vrai, de tout ce qui est bien.

Sans doute, elle n'a pas saisi toutes ces vérités dans leur fécondité, dans leur plénitude. Mais ce n'est jamais à l'improviste qu'une grande idée descend en ce monde. Avant d'éclater, la lumière de la vérité comme celle du jour s'annonce de loin par de faibles lueurs. De vagues instincts pressent une multitude d'intelligences. On résume ardemment le passé; on veut pénétrer et déjà l'on pénètre dans l'inconnu. Il y a des soupçons anticipés et des intuitions partielles. Plus tard vient la grande intuition du génie, car c'est au génie seul qu'appartient l'invention véritable. Mais si la voie ne lui a été frayée à l'avance, il s'épuise en des travaux indignes, il est

arrêté dans son vol, et son action, quoique divine, reste sans résultats.

Il y a donc pour le philosophe quelque chose de plus important que les grands hommes et que leurs découvertes. C'est le mouvement général de la pensée, c'est l'enchaînement d'idées d'où chaque découverte a pris naissance. Il y a toujours à profiter des laborieux tâtonnemens des esprits ordinaires. Mais on n'apprend pas à avoir du génie, et les inventeurs ne sont tels que parce qu'ils suivent des voies à part dont Dieu seul a le secret. Qu'on réserve donc pour l'homme de génie son admiration et son enthousiasme, mais qu'on fasse une part à ces travailleurs de second ordre, à ces révélateurs obscurs que nul n'a salués à l'origine et dont presque personne ne se souvient.

A tous ces titres, l'école de Mégare, inconnue et dédaignée du plus grand nombre, nous a paru digne de l'intérêt des esprits sérieux. Nous serions fier d'avoir contribué à la faire apprécier à sa juste valeur.

FIN.



B
285
.H52
Henne
École de Mégare
1843.

ITIA

IIGAN
D